

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**Cupa grandezza e mesto declino: il mezzano Ballione nello Pseudolus di Plauto.**

**This is a pre print version of the following article:**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/91557> since

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

# SERCLUS

Rivista del  
Centro di Documentazione della Tradizione Orale (CDTO)  
di Piazza al Serchio (LU)

**N. 1 – ANNO I – 2011**

**ARACNE**

# SERCLUS

Rivista del  
Centro di Documentazione della Tradizione Orale (CDTO)  
di Piazza al Serchio (LU)

**N. 1 – ANNO I – 2011**

## *Direttore*

Alberto BORGHINI

Centro di Documentazione della Tradizione Orale  
(CDTO) di Piazza al Serchio (LU)

## *Comitato scientifico*

Giorgio BARBERI SQUAROTTI (Torino)

Linda BARWICK (Sydney, Australia)

Gian Franco GIANOTTI (Torino)

Diego LANZA (Pavia)

Cesare LETTA (Pisa)

Giancarlo MAZZOLI (Pavia)

Guido PADUANO (Pisa)

Matteo RIVOIRA (Torino)

Giovanni RONCO (Torino)

Mario SEITA (Torino)

Aldo SETAIOLI (Perugia)

Soccorso VOLPE (Rosario, Argentina)

## *Direttore responsabile*

Alberto BORGHINI (Piazza al Serchio, LU)

## *Redazione*

Alessandro AMIRANTE (Torino)

Umberto BERTOLINI (Piazza al Serchio, LU)

Francesca DE CARLO (Torino)

Ilaria GIANNOTTI (Piazza al Serchio, LU)

Giuseppe TARDITI (Torino)

## *Sede legale*

Centro di Documentazione  
della Tradizione Orale (CDTO)

## *indirizzo*

55035 Piazza al Serchio (LU)

[www.centrotradizioneorale.net](http://www.centrotradizioneorale.net)

Registrazione presso il Tribunale di Lucca  
n. 145/10 (registro periodici n. 909/10)  
del 22 gennaio 2010.

## *Editore*

Aracne editrice S.r.l.

via Raffaele Garofalo, 133/A-B

00173 Roma

[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Skype Name: aracneeditrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)

*La rivista può essere acquistata nella sezione acquisti del sito [www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it). È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, non autorizzata.*

I edizione: gennaio 2012

ISBN 978-88-548-XXXX-X

ISSN XXXX-XXXX

Stampato per conto della Aracne editrice  
nel mese di gennaio 2012 presso la tipografia «Ermes. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.» di via Quarto Negroni, 15 – 00040 Ariccia (RM).

## SERCLUS

Il termine *Serclus* deriva da *Auserculus*, a sua volta coniato su *Auser*, nome latino del Serchio, e compare in una cronaca pisana medioevale, in cui leggiamo: *locus est vallis Auseris, qui vulgo Serclus dicitur*.<sup>1</sup>

Riteniamo tale parola adatta come titolo di questa rivista: da un lato, specifica la localizzazione del Centro di Documentazione della Tradizione Orale di Piazza al Serchio; dall'altro, ha matrice popolare.

La rivista si propone come interdisciplinare, una interdisciplinarietà suscettibile di allargarsi ulteriormente: questo 'taglio' vuole rispecchiare anche il termine «piazza», punto d'incontro mercatale, in cui si scambiano tanto merci, quanto racconti ed esperienze culturali. Al tempo stesso, la Garfagnana è luogo di 'stregghi', folletti, morti...

I campi di pertinenza sono: letteratura, storia e, più in generale, filologia e cultura antiche; italianistica; letterature moderne e comparate; linguistica; semiotica; narratologia; dialettologia; antropologia; antropologia dei fatti e dei racconti di folklore.

Le sezioni della rivista saranno tre: articoli; note e segnalazioni; recensioni. Qualche parola di commento esigono le "segnalazioni": oltre a rapidi paralleli studiosi e lettori possono comunicare racconti folklorici, varianti di fiabe o leggende, usi e tradizioni etc., più e meno ampi, reperiti oralmente e rimasti inediti.

Il comitato scientifico si avvarrà naturalmente anche della consulenza di studiosi sia italiani sia stranieri. Si possono presentare alla rivista contributi nelle seguenti lingue: francese, inglese, italiano, latino, portoghese, spagnolo, tedesco. Non ci sono norme particolari da seguire: gli studiosi si atterranno ai criteri cui sono normalmente abituati, purché – com'è ovvio – coerenti all'interno di ciascun articolo e non troppo difficili da decodificare. Gli autori potranno corredare i loro lavori di un breve riassunto in una o più lingue fra quelle sopra indicate.

<sup>1</sup> Le fonti antiche sul Serchio e la frase della cronaca medioevale si possono leggere alla voce *Auser* della Pauly-Wissowa, disponibile anche su internet al seguente indirizzo: [de.wikisource.org/wiki/RE:Auser](http://de.wikisource.org/wiki/RE:Auser) (nella voce c'è un errore di stampa: invece di Serchio è scritto Seschio).

### *NORME PER I COLLABORATORI*

1. Si possono presentare alla rivista contributi nelle seguenti lingue: francese, inglese, italiano, latino, portoghese, spagnolo, tedesco. Non ci sono norme particolari da seguire: gli studiosi si atterranno ai criteri cui sono normalmente abituati, purché – com'è ovvio – coerenti all'interno di ciascun articolo e non troppo difficili da decodificare. Gli autori potranno corredare i loro lavori di un breve riassunto in una o più lingue fra quelle sopra indicate.

2. I contributi devono essere inviati in stesura definitiva al seguente indirizzo: **mario.seita@unito.it**.

3. Libri e opuscoli per recensioni devono essere inviati al seguente indirizzo:  
*Alberto Borghini*  
*via Cavour, 4, 10024 Moncalieri (TO).*

4. Gli autori dei contributi riceveranno una sola volta per e-mail le bozze, sulle quali si apporteranno le correzioni ed eventuali minime variazioni. Bisognerà inviare le bozze corrette per e-mail a: **mario.seita@unito.it**

5. La rivista fornirà agli autori dei contributi il file in formato PDF per riprodurre gli estratti desiderati.

## INDICE

<i>ARTICOLI</i>	7
A. BORGHINI, Contributi collodiani XLI. Una partenza per mare	9
A. BORGHINI, Contributi collodiani XLIII. Un'altra partenza per mare	17
G. F. GIANOTTI, I due maestri di Primigenio (Petron. 46)	23
D. LANZA, Il mio dio e il tuo	35
C. LETTA, Un'eco ovidiana e tre nomi di cani in <i>Pinocchio</i>	55
A. QUINCOCES LORÉN, Débora bajo el árbol	59
M. SEITA, Cupa grandezza e mesto declino: il mezzano Ballione nello <i>Pseudolus</i> di Plauto	79
S. VOLPE, Antropología Urbana: El bestiario medieval y greco-romano en la arquitectura rosarina. Su significado popular (1910-1930)	105
 <i>NOTE E SEGNALAZIONI</i>	 117
A. BORGHINI, Petr. <i>Satyr.</i> LVIII 7: una proposta	119
A. BORGHINI, Una congettura a Petr. <i>Satyr.</i> LXIII 3	120
A. BORGHINI, <i>Moretum</i> 98: una proposta	122
A. BORGHINI, Una congettura a Petr. <i>Satyr.</i> XLV 7	123
A. BORGHINI, Petr. <i>Satyr.</i> LIV 1: una proposta integrativa	125
A. BORGHINI, Nota a Dante, <i>Inf.</i> VI 16. Un corrispondente antico?	127
A. BORGHINI, Eumolpo e il nome di Corax; un passo di Pindaro. Nota petroniana	128
A. BORGHINI, Petr. <i>Satyr.</i> LV 3, 1. Una proposta 'intratestuale'	130
A. BORGHINI, Contributi collodiani LIV: a proposito di un passo di <i>Occhi e nasi</i>	134
A. BORGHINI, A proposito del nome di Marozia (Calvino, <i>Le città invisibili</i> )	135
A. BORGHINI-M. SEITA, Ancora su Omero in <i>A Silvia</i> di Leopardi. Una precisazione	139
 <i>RECENSIONI</i>	 141
F. CUSAN: ROBERTO MICALI, RENATO SIBILLE (a cura di), <i>Choza da pa creir. Cose da non credere. Presenze fantastiche nella cultura popolare occitana</i> . Atti del convegno organizzato da Ar.Te.Mu.Da (Salbertrand, 30 ottobre 2010)	143



## ARTICOLI





**ALBERTO BORGHINI**

**Contributi collodiani XLI. Una partenza per mare**

ad Alfred Otter,  
“Dino”,  
tornato alla sua terra

Nel cap. XXIII de *Le avventure di Pinocchio* si assiste alla partenza per mare di babbo Geppetto, che “ora si è messo in capo” di cercare il figlio “nei paesi lontani”, “di là dal mare”.

Vediamo i punti che più specificatamente ci possono interessare in questa sede (cap. XXIII, p. 442 Marcheschi<sup>1</sup>):

Il Colombo, a questa risposta, si calò velocemente e venne a posarsi a terra. Era più grosso di un tacchino.

- Conoscerai dunque anche Geppetto! – domandò al burattino.
- Se lo conosco! E’ il mio povero babbo! Ti ha forse parlato di me? Mi conduci da lui? ma è sempre vivo? rispondimi per carità; è sempre vivo?
- L’ho lasciato tre giorni fa sulla spiaggia del mare.
- Che cosa faceva?
- Si fabbricava da sé una piccola barchetta, per traversare l’Oceano. Quel pover’uomo sono più di quattro mesi che gira per il mondo in cerca di te: e non avendoti potuto mai trovare, ora si è messo in capo di cercarti nei paesi lontani del nuovo mondo.
- Quanto c’è di qui alla spiaggia? – domandò Pinocchio con ansia affannosa.

Il Colombo trasporta Pinocchio “sulla spiaggia del mare”; la spiaggia è “piena di gente” (cap. XXIII, pp. 443-4):

La spiaggia era piena di gente che urlava e gesticolava, guardando verso il mare.

- Che cos’è accaduto? – domandò Pinocchio a una vecchina.

<sup>1</sup> C. Collodi, *Opere*, a cura di D. Marcheschi, Milano, Mondadori 1995. Anche nel seguito i numeri di pagina sono quelli dell’edizione curata dalla Marcheschi.

- Gli è accaduto che un povero babbo, avendo perduto il figliuolo, gli è voluto entrare in una barchetta per andare a cercarlo di là dal mare; e il mare oggi è molto cattivo e la barchetta sta per andare sott'acqua...

- Dov'è la barchetta?

- Eccola laggiù, diritta al mio dito – disse la vecchia, accennando una piccola barca che, veduta a quella distanza, pareva un guscio di noce con dentro un omino piccino piccino.

Pinocchio appuntò gli occhi da quella parte, e dopo aver guardato attentamente, cacciò un urlo acutissimo gridando:

- Gli è il mi' babbo! gli è il mi' babbo!

Intanto la barchetta, sbattuta dall'infuriare dell'onde, ora spariva fra i grossi cavalloni, ora tornava a galleggiare: e Pinocchio, ritto sulla punta di un alto scoglio, non finiva più dal chiamare il suo babbo per nome, e dal fargli molti segnali colle mani e col moccichino da naso e perfino col berretto che aveva in capo.

E parve che Geppetto, sebbene fosse molto lontano dalla spiaggia, riconoscesse il figliuolo, perché si levò il berretto anche lui e lo salutò e, a furia di gesti, gli fece capire che sarebbe tornato volentieri indietro; ma il mare era tanto grosso, che gl'impediva di lavorare col remo e di potersi avvicinare alla terra.

Tutt'a un tratto venne una terribile ondata, e la barca sparì. Aspettarono che la barca tornasse a galla; ma la barca non si vide più tornare.

Mia impressione è che al di sotto di questa sezione testuale collodiana agisca anche un celeberrimo modello antico: quello di Odisseo nell'isola di Calipso; il modello dell'eroe che soffre e aspira a 'raggiungere i suoi cari', 'al di là del mare'. E che quindi si accinge all'ardua impresa marina.

Non sarà difficile individuare – quantomeno macronarrativamente – i momenti-cardine secondo cui si scandisce e si organizza il 'gioco' collodiano delle corrispondenze nel quadro della attivazione di un modello, assai impegnativo, quale è quello omerico della eroica partenza per mare, su una zattera, di *Odissea* V.

All'eroe sofferente 'sulla riva del mare' (e un riferimento all' 'amato figlio' interviene al v. 18), subentreranno la 'costruzione della zattera' e la 'partenza', 'per ritrovare i propri cari', 'al di là del mare'; poi, il 'mare in tempesta' e la 'distruzione dell'inadeguata imbarcazione'.

Questi diversi 'momenti' si riscontrano abbastanza precisamente nell' 'analogo' episodio del *Pinocchio*: Geppetto come "povero babbo" cui manca il "figliuolo"; Geppetto in riva al mare; Geppetto che "da sé" si costruisce "una piccola barchetta"; la partenza per ritrovare il figlio "di là dal mare"; il mare in burrasca; la scomparsa della "barchetta".

Anche la 'sproporzione' fra il 'mezzo inadeguato' ("piccola barchetta") e l' 'impresa da affrontare' (il gran viaggio per mare) è presente – ed esplicitamente rimarcato – nel quinto dell'*Odissea*.

Così l'eroe greco alla ninfa Calipso (vv. 173-76):

Un'altra cosa, non di mandarmi, tu mediti, o dea,  
che mi esorti a varcare il grande abisso del mare,  
terribile e duro, con una zattera: ma neanche navi librate,  
veloci, che godono del vento di Zeus, lo varcano. (...) <sup>2</sup>

Non solo, ma ancor più 'eroicamente' dello stesso Odisseo, Geppetto non esita a intraprendere la grande impresa nonostante il "mare (...) molto cattivo".

E si otterrà, sullo sfondo del modello omerico, rispetto all' 'eroe per eccellenza' delle peripezie e delle imprese marine, una sorta di iperbole umoristica: il babbo Geppetto addirittura parte con il mare già in burrasca.

\*\*\*

Dato un quadro siffatto, la "terribile ondata" che fa definitivamente sparire la barca di Geppetto, con la barca (e Geppetto) che non si vede (non si vedono) più tornare a galla, parrebbe a sua volta riproporre un tema quale è quello – ricorrente nel modello omerico - della 'grande onda'.

In *Od.* V 313-20 un "gran flutto" (*mega kyma*) investe la zattera dell'eroe greco:

Mentre diceva così, l'investì un gran flutto, dall'alto,  
con impeto terrificante e fece ruotare la zattera.  
Lontano dalla zattera cadde, dalle mani  
lasciò andare il timone: l'albero glielo ruppe a metà  
un turbine di venti diversi sopraggiunto terribile,  
vela e antenna caddero in mare, lontano.  
A lungo lo tenne sommerso; non poté  
riemergere presto, per la furia del grande maroso. <sup>3</sup>

Il particolare della 'scomparsa' di Odisseo, che, a lungo sommerso dalle acque, "non poté / riemergere presto", sembrerebbe collodicamente tradursi nell' 'attesa' della gente che dalla spiaggia guarda e 'aspetta' (senza, 'naturalmente', nulla intraprendere): "Aspettarono che la barca tornasse a galla (...)". Ma, a differenza – appunto – di Odisseo che dopo un po' riemerge, la barca di Geppetto "non si vide più tornare".

Sempre sul tema della 'grande onda' *Od.* V 365-70:

<sup>2</sup> Trad. di G. A. Privitera, in Omero, *Odissea*, vol. II, libri V-VIII, a cura di J. B. Hainsworth, Vicenza, Mondadori, Fondazione Valla 1982, p. 21; testo greco, p. 20.

<sup>3</sup> Trad. di Privitera, cit., p. 31; testo greco, p. 30.

Mentre rifletteva così nella mente e nell'animo,  
 Posidone che scuote la terra suscitò una grande onda  
 dolorosa e terribile, inarcata, contro di lui, e lo spinse.  
 Come un vento impetuoso agita un mucchio di arida  
 pula e la sparpaglia qua e là,  
 così sparpagliò i lunghi legni. (...).<sup>4</sup>

\*\*\*

Altri 'elementi', anche paesaggistici, contribuiscono a confermare – credo – il 'sistema delle corrispondenze': la 'roccia elevata' (per es., *lisse d'anadedrome petre* al v. 412) e la 'costa scogliosa' (per es. *pagoi oxees* al v. 411, *trecheian ep'akten* al v. 425), ma altresì il 'tema della spiaggia' (*eïonas te paraplegas*, ai vv. 418 e 440) e il "luogo, / sgombro di scogli" (*choros (...)* / *leios petraon*, vv. 442-43, anche VII 281-82) dell'approdo del naufrago Odisseo nella terra dei Feaci. A loro volta, 'scogli' e 'spiaggia' nell'isola di Calipso (v. 156), la 'costa della partenza'.

Nel *Pinocchio*, come abbiamo constatato, assieme alla "spiaggia" della partenza (e da cui la "gente" assiste – senza tentare nulla - al naufragio della barchetta di Geppetto), un "alto scoglio": "(...) e Pinocchio, ritto sulla punta di un alto scoglio (...)". Poco dopo (cap. XXIII, p. 444): "Quand'ecco che udirono un urlo disperato, e voltandosi indietro, videro un ragazzetto che, di vetta a uno scoglio, si gettava in mare (...)".

\*\*\*

Merita, per parte sua, specifico rilievo il timore, da parte di Odisseo, oltre che della 'tempesta' (*thyella*) etc., dell'eventuale sopraggiungere di un 'mostro marino' (*ketos*) (vv. 417-22):

Se nuoto ancora, più avanti, per vedere se trovo  
 spiagge lambite di fianco e porti di mare,  
 temo che la tempesta mi trascini di nuovo,  
 e mi porti tra cupi gemiti sul mare pescoso,  
 o che un dio mi susciti contro un gran mostro  
 dal mare, come ne nutre tanti la gloriosa Anfitrite.<sup>5</sup>

Orbene, tornando al *Pinocchio*, si verrà a sapere più avanti che, proprio durante la burrasca che aveva fatto sparire la barchetta, un mostro marino, un "orribile Pesce-cane che era lì vicino", aveva visto Geppetto "nell'acqua" e lo aveva inghiottito.

<sup>4</sup> Trad. di Privitera, cit., p. 35; testo greco, p. 34.

<sup>5</sup> Trad. di Privitera, cit., p. 39; testo greco, p. 38.

È lo stesso Geppetto che, all'interno del Pesce-cane, racconta a Pinocchio (cap. XXXV, p. 512):

Ti riconobbi anch'io – disse Geppetto – e sarei volentieri tornato alla spiaggia: ma come fare? Il mare era grosso e un cavallone m'arrovenciò la barchetta. Allora un orribile Pesce-cane che era lì vicino, appena che m'ebbe visto nell'acqua corse subito verso di me, e tirata fuori la lingua, mi prese pari pari, e m'inghiottì come un tortellino di Bologna.

Ritorna, in sostanza, e piuttosto puntualmente, il 'binomio' omerico, per così esprimermi, di 'tempesta' e 'mostro marino'.

Ma, per essere più esatti, è nell'episodio collodiano che i due termini, 'tempesta ovvero mostro marino', vengono combinati e, per così dire, 'saldati': trovano una realizzazione – diciamo – 'in simultaneità', diventando un 'effettivo binomio' (tempesta nonché mostro marino)<sup>6</sup>.

\*\*\*

Qualche altro possibile corollario. Se in *Od.* V 173 sgg. l'eroe greco manifesta dubbi affermando che neppure delle navi riuscirebbero a varcare il "grande abisso del mare, / terribile e duro" – figuriamoci allora una zattera! -, in Collodi accadrà che la burrasca marina farà sparire sia la "piccola barchetta" di babbo Geppetto ('corrispondente' alla improvvisata zattera di Odisseo), sia – insieme – un "bastimento mercantile" (almeno per certi versi 'corrispondente', credo, anche alle "navi librate" di *Od.* V 175<sup>7</sup>); "bastimento mercantile" che, a sua volta, sarà inghiottito dal mostro marino<sup>8</sup>.

Ecco come prosegue il racconto di Geppetto all'interno del Pesce-cane (cap. XXXV, p. 512):

<sup>6</sup> Cfr. anche Luciano, *Storia vera* I 33. In occasione dell'inghiottimento di Pinocchio 'si istituisce' un altro 'binomio', fra "scoglio" e "mostro marino" (cap. XXXIV, p. 507), alla cui base – fra l'altro - si potrà egualmente ipotizzare il 'gruppo' dei timori di Odisseo qui sopra parzialmente considerati. Tralasciando ora il motivo della 'tempesta', ecco dunque *Od.* V 415-16 e 421-22: "Che un grosso maroso mentre esco non mi sbatta / su una roccia pietrosa (...)" ; "o che un dio mi susciti contro un gran mostro / dal mare (...)" (trad. di Privitera, in Omero, *Odissea*, vol. II, cit., p. 39; testo greco, p. 38). Ed il collodiano "(...) quand'ecco uscir fuori dell'acqua e venirgli incontro un'orribile testa di mostro marino" (cap. XXXIV, p. 507) sembrerebbe configurarsi alla stregua, quasi, di una 'traduzione' ('decurtata' del soggetto) rispetto all'omerico "ee ti moi kai ketos episseuei mega daimon / ex halos (...)" (v. 422). Sull'inghiottimento di Pinocchio si veda altresì il mio *Il 'marmo' marino e il 'mostro': Collodi, Pinocchio XXXIV. Un modello virgiliano?*, in "Le Colline di Pavese", 30, 116, 2007 pp. 32-33.

<sup>7</sup> Trad. di Privitera, cit., p. 21; testo greco, p. 20.

<sup>8</sup> Più nello specifico, circa una possibile 'genesì' del "bastimento mercantile" (e di quel che al bastimento accade, in 'perfetto parallelismo' rispetto a quel che capita alla barchetta di Geppetto e a Geppetto), si veda più in basso.

- E quant'è che siete chiuso qui dentro? – domandò Pinocchio.
- Da quel giorno in poi, saranno oramai due anni: due anni, Pinocchio mio, che mi son parsi due secoli!
- E come avete fatto a campare? E dove avete trovata la candela? E i fiammiferi per accenderla, chi ve li ha dati?
- Ora ti racconterò tutto. Devi dunque sapere che quella medesima burrasca, che rovesciò la mia barchetta, fece anche affondare un bastimento mercantile. I marinaj si salvarono tutti, ma il bastimento calò a fondo e il solito Pesce-cane che quel giorno aveva un appetito eccellente, dopo avere inghiottito me, inghiottì anche il bastimento...

E per questa via l'autore toscano 'recupera', forse (si può supporre), il 'tema dei viveri' per il viaggio marino di Odisseo. Così *Od.* V 162-66 (è Calipso che sta parlando):

Ma su, taglia dei grossi tronchi con l'ascia di bronzo  
e costruisci una zattera larga: sopra conficca dei fianchi,  
perché ti porti sul fosco mare.  
Io vi porrò in abbondanza del cibo, acqua  
e rosso vino, che ti tengano lontana la fame;  
ti coprirò di panni (...) <sup>9</sup>

Quindi, vv. 265-67:

A bordo la dea mise un otre di vino scuro,  
un altro grande di acqua, e viveri  
in una bisaccia: molti cibi saporiti vi mise <sup>10</sup>

Veniamo di nuovo, nel *Pinocchio*, al "bastimento mercantile", affondato nel corso della burrasca e inghiottito dal mostro marino (cap. XXXV, pp. 512-13):

- Come? Lo inghiottì tutto in un boccone?... – domandò Pinocchio meravigliato.
- Tutto in un boccone: e risputò solamente l'albero maestro, perché gli era rimasto fra i denti come una lisca. Per mia gran fortuna, quel bastimento era carico non solo di carne conservata in cassette di stagno, ma di biscotto, ossia di pane abbrustolito, di bottiglie di vino, d'uva secca, di cacio, di caffè, di zucchero, di candele steariche e di

<sup>9</sup> Trad. di Privitera, cit., p. 19; testo greco, p. 18. La domanda di Pinocchio a Geppetto, "E come avete fatto a campare?" (cap. XXXV, p. 512), sarà appunto da confrontare con l'omerico "(...) ha ken toi limon erykoi" di v. 166.

Il tema – per così dire – delle 'vesti per il viaggio' (cfr. anche *Od.* V 264 e 321, VII 265) torna, a sua volta, in *Storie allegre, Pipì o lo scimmiettino color di rosa*. Riguardo al viaggio di Pipì e Alfredo si veda il mio *Contributi collodiani XLIII. Un'altra partenza per mare*, in questo stesso numero della rivista (dove ho però tralasciato tale argomento, del quale intenderei occuparmi più dettagliatamente ed estesamente in sede specifica).

<sup>10</sup> Trad. di Privitera, cit., p. 27; testo greco, p. 26. Anche *Od.* VII 264-65.

scatole di fiammiferi di cera. Con tutta questa grazia di Dio ho potuto campare due anni (...).

In entrambi i casi viveri in abbondanza per quel che possiamo, in un certo senso, chiamare il ‘soggiorno marino’.

Ma il tema, per così esprimermi, del ‘bastimento mercantile’ è attivo – sotto forma di paragone – già in Omero, e proprio in riferimento alla ‘ampia’ zattera – dove Calipso porrà quindi molti viveri – che Odisseo, “esperto dell’arte”, si sta costruendo (vv. 249-51):

Come è grande il fondo di un’ampia nave da carico  
che un uomo esperto dell’arte fabbrichi cavo,  
così grande Odisseo lo fece per l’ampia zattera.<sup>11</sup>

Il paragone tra la ‘piccola imbarcazione’ e la ‘grande nave mercantile’ (il fondo della zattera di Odisseo è ampio come il fondo di un’ampia nave da carico) ‘si trasforma’, dunque, in Collodi, nel doppio naufragio, e nel doppio inghiottimento da parte del Pesce-cane/mostro marino, nel corso della medesima burrasca: naufragio della “piccola barchetta” di Geppetto e del “bastimento mercantile”; inghiottimento di Geppetto e del bastimento “carico”

<sup>11</sup> Trad. di Privitera, cit., p. 25. Questo il testo greco (p. 24): “hosson tis t’edaphos neos tornosetai aner / phortidos eureies, eu eidō tektosynaon, / tosson ep’eureian schedien poiesat’Odysseus”.

<sup>12</sup> Ho anche il sospetto che i “marinaj” del bastimento collodiano, che “si salvarono tutti”, ‘corrispondano inversamente’ ai compagni di Odisseo che in ‘analoghe’ circostanze tutti quanti perirono (cfr. *Od.* V 109-10; VII 249-51). Ma non solo. Ritengo che nel passo collodiano intervenga altresì – e in maniera non secondaria rispetto a quanto appena detto – una qualche ‘allusione’, sempre accompagnata da un effetto di inversione (si potrebbe parlare, almeno in un certo senso, di ‘allusione inversa?’), ai versi finali del ventiseiesimo dell’*Inferno*, relativi – com’è noto – all’impresa marina, nell’altro emisfero, dell’Ulisse dantesco: “ché della nova terra un turbo nacque, / e percosse del legno il primo canto. / Tre volte il fe’ girar con tutte l’acque: / alla quarta levar la poppa in suso / e la prora ire in giù, com’altrui piacque, / infin che ‘l mar fu sopra noi richiuso” (vv. 137-42). Tanto più che, al cap. XXIII del *Pinocchio*, si dice appunto che Geppetto si apprestava a “traversare l’*Oceano*” per dirigersi “nei paesi lontani del nuovo mondo” (p. 442; corsivi miei): dove i “paesi lontani del nuovo mondo” verranno in qualche modo a ‘corrispondere’ alla dantesca “nova terra” dell’altro emisfero. Un ulteriore, non del tutto improbabile, risvolto. Se, per parte sua, il “bastimento” di cui parla Geppetto al cap. XXXV (pp. 512-13) viene in una certa misura a ‘corrispondere’ al “legno”, ‘inghiottito’ dal mare, dell’Ulisse dantesco, non ci si dovrebbe, allora, troppo stupire – ‘conoscendo’ Odisseo/Ulisse – che il “bastimento” stesso sia carico di tutta quella “grazia di Dio”. Cfr. Ateneo, *I deipnosofisti* X 3, 412 b-c. Per la presenza, in Collodi, dell’Ulisse dantesco – e dell’ ‘impresa di conoscenza’ – si veda il mio *Contributi collodiani XLIII...*, cit.; anche il mio *Pinocchio XXIV: “quella viottola là, a mancina”*, di prossima pubblicazione.

Riguardo a temi analoghi (‘grossa nave che trasporta un carico di merci varie’, che ‘finisce nell’*Oceano*’ etc.) si dovrà – mi pare ovvio – tenere altresì presente Luciano, *Storia vera* I 34: “(...) Partito per un’operazione commerciale dalla mia patria col ragazzo che vedete e molti schiavi, navigavo verso l’Italia trasportando un carico di merci varie su di una grossa nave, che forse avete visto frantumata nella bocca del cetaceo. Fino alla Sicilia navigammo felicemente, ma di lì, trascinati da un vento fortissimo, in tre giorni finimmo nell’*Oceano*, dove c’imbattemmo nella balena e, inghiottiti con tutta la ciurma, ci



– come informa Geppetto stesso – di “tutta questa grazia di Dio”<sup>12</sup>.

Sul piano delle operazioni retoriche – in quanto operazioni ‘poetiche’ – parlerei di ‘paragone che diventa ripetizione’: vale a dire, ‘ripetizione variata’.

Neppure si dovrà forse escludere, rivolgendoci ancora al cap. XXIII del *Pinocchio*, che il ‘colombo che informa’ e che trasporta il burattino “sulla spiaggia del mare” (p. 443)<sup>13</sup>, dove Geppetto sta costruendosi la barchetta per attraversare il mare e ritrovare il “figliuolo”, possa in qualche modo ‘contenere’ (anche) l’immagine omerica di Ermes paragonato ad un uccello marino (v. 51), che giunge all’isola di Calipso per informarla della decisione divina, mentre Odisseo è gemente sulla riva<sup>14</sup>: decisione che all’eroe sia permesso, appunto, di partire, per ritrovare i suoi cari al di là del mare.

salvammo noi due soli; gli altri perirono. Seppelliti i compagni (...)” (in Luciano, *Dialoghi*, a cura di V. Longo, Torino, UTET 1986, vol. II, p. 143; testo greco, p. 142). Anche in questo caso, ad eccezione del vecchio col figlio, è l’intera ciurma che fa una brutta fine. Si consulti il mio *Pinocchio XXXV: il paragone del giardino. Una presumibile fonte antica*, di prossima pubblicazione; nonché il mio *Pinocchio XXIII: un “Colombo” e la ‘traversata dell’Oceano’. Nota collodiana*, in « Le Colline di Pavese », 34, 132, 2011, pp. 33-34.

(13) Riguardo al colombo, si veda altresì il mio *Contributi collodiani XXXVIII. Il ‘colombo’ e il ‘pesce’: un ulteriore modello antico?*, di prossima pubblicazione.

(14) Cfr. vv. 81-84. Sia sugli scogli che sul lido: “(...) en petreisi kai eïonessi kathizon” (v. 156).

ALBERTO BORGHINI

### Contributi collodiani XLIII. Un'altra partenza per mare

Nel racconto *Pipì o lo scimmiottino color di rosa*, che fa parte di *Storie allegre*, il protagonista, lo scimmiottino Pipì appunto, promette al giovinetto Alfredo di accompagnarlo in un gran viaggio, per mare, “intorno al mondo” (parte XIII, p. 598 Marcheschi)<sup>1</sup>.

Se, per un verso, Pipì sarà “compagno di avventure” di Alfredo (parte IV, p. 562), ed il viaggio si configura quindi come ‘viaggio di avventure’, per un altro verso quel gran viaggio “sopra un bastimento” sarà “un lungo viaggio d’istruzione” (parte XIV, p. 602).

Insomma, il “gran viaggio intorno alla terra” (parte V, p. 570) si piega altresi - o piuttosto - a diventare viaggio per imparare, ‘viaggio di conoscenza’ (e di ‘conoscenza totale?’).

Ho ad ogni buon conto l’impressione che, su entrambi i versanti (d’altronde non troppo ‘separabili’ o comunque coordinabili), ‘avventure’ e ‘conoscenza’, il modello soggiacente sia – sia anche o soprattutto – quello di Odisseo/Ulisse.

\*\*\*

Prendo un breve inciso, consideriamo, almeno per un qualche aspetto, parte XIII, p. 598 (Pipì nella casetta del coniglio):

Pipì, com’è facile figurarselo, accettò di gran cuore l’invito: e appena messo il piede sulla soglia di casa, vide nella stanza terrena una tavola apparecchiata e una materassina ripiena di penne di uccello, distesa per terra.

Senza far complimenti, si pose subito a tavola, e dopo aver divorato in un attimo un piatto intero di nespole e di fichi verdini, principiò a dire sospirando:

- Ho sofferto tanto, amico mio! La mia vita è tutta un’iliade...

<sup>1</sup> C. Collodi, *Opere*, a cura di D. Marcheschi, Milano, Mondadori 1995. Anche nel seguito i numeri di pagina sono quelli dell’edizione curata dalla Marcheschi.

Non credo che sia del tutto da escludere che nell'*iliade* di "La mia vita è tutta un'*iliade*..." 'intervenga sostitutivamente' anche un 'rinvio implicito' al più comune modo di dire 'vita come odissea' o simili<sup>2</sup> (una sorta, per taluni versi, di condensazione tramite sostituzione dal più usuale al meno usuale<sup>3</sup>), data altresì la presenza non certo marginale, lungo molta parte del racconto, del tema del 'gran viaggio per mare' (e di determinate 'diramazioni', a loro volta di presumibile provenienza dall'antico poema sull'eroe viaggiatore).

Ritengo, in sostanza, che, in questo particolare punto, la 'vita come iliade' e la 'vita come odissea' (quest'ultima 'sottintesa', sul 'piano dell'espressione', ma contestualmente attiva – suppongo – secondo più versanti) vengano in qualche modo a incontrarsi e a correlarsi: nell'*iliade* sarebbe 'già contenuta' la successiva *odissea*<sup>4</sup>. E del resto, subito dopo, il coniglio rimprovera allo scimmiettino proprio il fatto di non aver mantenuto la promessa fatta "al padroncino Alfredo di tenergli compagnia in un gran viaggio intorno al mondo" (parte XIII, p. 598).

\*\*\*

Comunque sia, se 'eroe per eccellenza' di un gran viaggio marino di avventure non può non essere – anche o soprattutto – l'Odisseo dell'*Odissea*, a me pare che nel *Pipì* si possa individuare un altro 'testo di riferimento', sempre concernente d'altronde l'eroe greco in questione.

Nel testo di riferimento cui sto pensando, a sua volta celeberrimo, l'eroe greco è sussumibile, sempre, come 'eroe per eccellenza del viaggio marino', ma lo 'scopo' e l' 'inquadramento' del viaggio risultano 'trasformati' o persino, almeno in un certo senso, 'rovesciati'.

Tale è lo sfondo che il Lorenzini sembrerebbe assegnare al "lungo viaggio d'istruzione" del suo *Pipì*; ed è su questo versante che intenderei, brevemente, richiamare qui l'attenzione.

Il testo-modello di riferimento del 'viaggio di conoscenza' (e 'viaggio marino di conoscenza intorno al mondo') sarà quello – paradigmatico – dell'Ulisse

<sup>2</sup> Per questo passo – che a me pare narratologicamente, e intertestualmente, configurarsi come un punto di raccordo e di svolta – rinvio al mio *Contributi collodiani XLVI. La vita che è "tutta un'iliade"*, di prossima pubblicazione. Mi limito qui a ricordare Hom. *Od.* VII 211 sgg. e 240-42.

<sup>3</sup> Cfr. *Vocabolario della Lingua Italiana* (Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, presidente Giuseppe Alessi), autore e direttore Aldo Duro, Milano, Olivieri 1987, p. 750, 2a col., s. v. *iliade*, n. 2: "In senso fig. (meno com. però di *odissea*), lunga serie di mali, di sventure, di peripezie (...)".

<sup>4</sup> Si veda, di nuovo, nota 2. Anche il tema del 'mangiare voracemente' ("Senza far complimenti, si pose subito a tavola, e dopo aver divorato in un attimo (...)") sembrerebbe di 'derivazione' omerica, o anche di 'derivazione' omerica ('Odisseo come mangione'). Cfr. Ateneo, *I deipnosofisti* X 3, 412 b – c. Inoltre, nota seguente. Di un 'complesso' omerico, riguardante la figura di Odisseo, sempre nella prospettiva del Pipì collodiano (e coinvolgente il passo qui sopra riportato), mi sto occupando in sede adeguata.

di Dante, *Inf.* XXVI<sup>5</sup>. Vediamo di individuare taluni ‘momenti’, nel ‘gioco’ delle corrispondenze (e delle corrispondenze inverse), anche abbastanza precise, che il Collodi parrebbe istituire per la suddetta sezione – non marginale – della *storia allegra*.

In *Inf.* XXVI 94 sgg. così Ulisse:

né dolcezza di figlio, né la pièta  
 del vecchio padre, né ‘l debito amore  
 lo qual dovea Penelopé far lieta,  
 vincer potero dentro a me l’ardore  
 ch’i’ ebbi a divenir del mondo esperto,  
 e delli vizi umani e del valore;  
 ma misi me per l’alto mare aperto  
 sol con un legno e con quella compagna  
 picciola dalla qual non fui deserto.

Ulisse si mette in viaggio, per mare, senza tener conto dei suoi, con la ‘compagnia’ che non l’abbandona.

Analogamente, nel racconto collodiano, Pipì promette ad Alfredo di accompagnarlo nel “gran viaggio intorno al mondo”; e si tratta – come abbiamo sottolineato – di un ‘viaggio per conoscere’ (“viaggio d’istruzione”).

Ma se Ulisse, che ‘trascura la sua famiglia’ per il ‘viaggio di conoscenza’, non viene abbandonato dalla “compagna / picciola”, in Collodi le cose si pongono diversamente: anzi, inversamente.

Lo scimmiettino Pipì, il “compagno di viaggio” di Alfredo, cerca di scappare, nonostante l’impegno assunto, e al “viaggio d’istruzione” antepone senz’altro la “famiglia”. Leggiamo dalla parte V (pp. 565-66):

Quando Alfredo si accorse che Pipì tirava a scappare, fece un fischio a Filiggine: e Filiggine, in quattro salti, raggiunse lo scimmiettino, e presolo, come già s’è detto, per i calzoncini dalla parte di dietro, lo riportò pari pari in casa del padrone.

- Perché volevi scappare? – gli domandò Alfredo in tono di rimprovero.

- Perché... perché...

- Su, su! Rispondi con franchezza.

- Perché io voglio tornare a far lo scimmiettino insieme col mio babbo, con la mia mamma e coi miei fratelli, e non voglio mascherarmi da uomo.

- E allora perché, poco fa, hai accettato di essere il mio compagno di viaggio?

<sup>5</sup> Cfr. anche Luciano, *Storia vera* I 5. Complementarmente rispetto al presente contributo, rinvio ad un altro mio intervento dal titolo *Contributi collodiani XLI. Una partenza per mare*, in questo stesso numero della rivista. Si tratta di differenti e, più ancora, ‘contrapposte’ (persino ‘diametralmente’ imposte) motivazioni del ‘viaggio’, come si potrà facilmente evincere dalla lettura ‘ravvicinata’ e ‘contrastiva’ dei due contributi.

Ed il ‘motivo’ del “tornare a far lo scimmiottino”/‘scimmiottino che non vuol mascherarsi da uomo’ potrebbe, per parte sua, valere – valere anche – quale rovesciamento umoristico del monito, anch’esso divenuto paradigmaticamente celebre, “Considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza” (vv. 118-20); quel monito con cui l’Ulisse dantesco conclude il suo discorso ai compagni, i quali, non solo - per l’appunto - non l’abbandonano (v. 102), ma ne risultano “sì aguti / (...) al cammino” che “a pena poscia” avrebbero potuto essere “ritenuti” (vv. 121-23)<sup>6</sup>.

Di nuovo – un po’ più avanti – Pipì si impegna, con un giuramento, a non lasciare mai più Alfredo e a partire insieme a lui, ma, proprio nell’imminenza del viaggio, compare il babbo, e lo scimmiottino, di nuovo, preferisce il “vecchio genitore” (parte VI, p. 571) e la ‘famiglia ritrovata’.

Così parte V, p. 570:

A quella vista inaspettata, è impossibile immaginarsi l’allegrezza di Alfredo. Andò incontro a Pipì, lo abbracciò, lo baciò, gli fece un mondo di carezze, come si farebbero a un carissimo amico, dopo vent’anni di lontananza. Giurarono di non lasciarsi mai più e di fare insieme questo gran viaggio intorno alla terra.

Il bastimento sul quale dovevano imbarcarsi, era aspettato di giorno in giorno.

Finalmente il bastimento arrivò.

La sera della partenza, Alfredo e Pipì pranzarono insieme, come erano soliti di fare. E durante il pranzo parlarono di mille cose, dissero un visibilio di barzellette, e risero e stettero allegrissimi come due ragazzi alla vigilia delle vacanze autunnali.

Alzatisi da tavola, Alfredo disse guardando l’orologio:

- Il bastimento parte a mezzanotte. Dunque abbiamo appena un’ora di tempo per dare un’occhiata ai bauli e per vestirvi tutti e due in abito da viaggio<sup>7</sup>.

- In cinque minuti io son pronto – disse Pipì; e ballando e saltando entrò nella sua camerina.

In quel mentre (parti V e VI, pp. 571-72):

(...) sentì un piccolo rumore, come se qualcuno di fuori si arrampicasse per salire fino alla sua finestra di camera.

Da principio ebbe una gran paura: ma, fattosi coraggio, aprì la finestra e vide... vide due zampe che lo abbracciarono stretto intorno al collo e intese una voce soffocata

<sup>6</sup> La ‘scenetta’ collodiana del cane che rincorre e riporta indietro lo scimmiottino che cercava di scappare, afferrandolo “per i calzoncini dalla parte di dietro” (anche parte IV, p. 565), potrebbe essere ‘giuocata’ contrastivamente (e umoristicamente), sebbene non solo, su questo passo dantesco: dove il *ritenuti* (“che a pena poscia li avrei ritenuti”), è ovvio, sarebbe stato – inversamente – *ritenuti* dal partire.

<sup>7</sup> Sul tema delle ‘vesti’ conterei di tornare in sede specifica: cfr., comunque, per un breve e limitato accenno, il mio *Contributi collodiani XLI...*, cit., nota 9. Oltre ad Odisseo, interviene – credo – anche dell’altro.

dalla consolazione e dalla gioia, che mugolava teneramente.

- Oh mio povero Pipì!... Finalmente ti ho ritrovato!

Pipì riconobbe subito la voce di suo padre e tutto commosso gridò:

- Che cosa fate qui, babbo mio, a quest'ora?

- È un mese che ti cerco da per tutto.

- E la mia mamma, dov'è?

- È laggiù!

- Dove?

- In fondo a questo campo.

- E i miei fratellini?

- Sono laggiù anche loro.

- E che cosa fanno in fondo al campo?

- Ti aspettano a braccia aperte.

- Oh come li rivedrei volentieri!

- Vieni dunque a vederli!

- Se ci verrei!... Figuratevelo voi! Ma in questo momento non posso... proprio non posso... – E dicendo così, lo scimmiettino cominciò a piangere dirottamente e a graffiarsi per disperazione gli orecchi.

- E perché non puoi? – gli domandò singhiozzando il vecchio genitore.

- Perché ho promesso a un amico...

- E che promessa gli hai fatto?

- Gli ho promesso di partire questa sera con lui, e di accompagnarlo in un gran viaggio che egli deve fare intorno al mondo.

- E tu, per tener compagnia a un amico, avrai il coraggio di abbandonare la tua povera famiglia? Senza di te, noi moriremo tutti di dolore!

- Oh! non dite così: se no mi metterete al punto di mancare alla promessa...

Lo scimmiettino Pipì, in sostanza, analogamente all'Ulisse dantesco, dovrebbe, per il 'gran viaggio di conoscenza', 'trascurare' i suoi cari, ma, contrariamente ad Ulisse, opta per la famiglia<sup>8</sup>, cercando reiteratamente di abbandonare l' 'altro Ulisse' (il giovinetto Alfredo).

Con iperbole contrastivamente umoristica, Pipì, lo scimmiettino, si situa (nè poteva essere diversamente?) dalla parte – per così esprimermi - dei "viver come bruti"<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Per il 'contrasto' tra viaggio e famiglia si veda anche parte VII, pp. 575-76: "Allora Pipì, tormentato in cuore da una specie di rimorso, fu quasi sul punto di dire addio a suo padre e di prendere la strada più corta, che menava alla spiaggia del mare; ma mentre stava lì per decidersi, vide lontano lontano alcune fiaccole accese, che si muovevano in qua e in là, e sentì una musica allegra di pifferi, di tamburi e di mandolini. / - Che cos'è quella musica? e quei lumi che cosa sono? – domandò tutto meravigliato. / - Come? Non ti riesce d'indovinarlo? / - No. / - Sono i tuoi fratellini, che vengono a incontrarti con la fiaccolata e a suon di banda!... / - Oh che piacere! Oh che bello spettacolo! Corriamo, babbo, corriamo... -". Il "padre", cui Pipì sta per dire addio a motivo del viaggio, è il 'vecchio padre' (cfr. il "vecchio genitore" singhiozzante di parte VI, p. 571). A realizzazioni siffatte potrebbe non essere estraneo *Inf.* XXVI 94-95 ("né la pietà / del vecchio padre" etc.).

<sup>9</sup> Rispetto – anche – a un siffatto sfondo sarà forse da ricercare la possibile genesi dello "scimmiettino" come protagonista del racconto. Se Ulisse è l'uomo che "per seguir virtute e canoscenza" trascura

Ed il gran viaggio d'istruzione, in quanto viaggio "intorno alla terra", parrebbe, anche da questo particolare punto di vista essere una 'trascrizione' del viaggio dell'Ulisse dantesco, tenuto conto del fatto che l'eroe giunge, nell'altro emisfero, fino a vedere la "nova terra" (v. 137): l'alta montagna, che sarà quella del Purgatorio.

i suoi cari e intraprende il 'viaggio'/'folle volo' (etc.), una tematica quale è quella degli 'uomini degradati' ("viver come bruti") potrebbe aver indotto – contribuito a indurre – il Lorenzini a introdurre lo "scimmiottino" – una sorta cioè di 'corrispettivo animale' dell'uomo - come l' 'equipollente contrastivo', per così dire, di Alfredo-Ulisse (di cui si configura – mi sembra piuttosto evidente - come il 'doppio'): a sua volta, lo scimmiottino Pipì è un Pipì/Ulisse (che alla fine parte), ma al gran "viaggio d'istruzione" preferiva la famiglia. Il 'sistema' dei rapporti, con la ricchezza e varietà delle loro articolazioni, appare, in realtà, assai complesso; e va valutato 'non separatamente' (bensì, poniamo, attraverso uno stretto confronto – com'è naturale - col *Pinocchio*).

GIAN FRANCO GIANOTTI

# I due maestri di Primigenio (Petron. 46)

Come è noto, l'assenza forzata del padrone di casa, appartatosi per ragioni intestinali, concede spazio ai liberi conversari dei liberti e trasforma il triclinio di Trimalchione in succursale parodica della dimora di Agatone, sede di un poco filosofico simposio di *parvenus* di varia fortuna.<sup>1</sup> La conversazione non affronta un tema comune; tuttavia, gli interventi non sono privi di connessioni e finiscono per comporsi in una sorta di filosofia spicciola della vita all'altezza delle esperienze e dei *tic* delle *personae loquentes*.<sup>2</sup> Inizia Dama con una memorabile sentenza – di collaudate ascendenze liriche – sulla brevità del giorno (*dies ... nihil est. dum versas te, nox fit*) a cui fa da correttivo, altrettanto ben collaudato, l'assunzione di copiose coppe di vino che danno alla testa e coprono con l'oblio gli affanni quotidiani.<sup>3</sup>

Sappiamo bene che la brevità del giorno è immagine della brevità della vita, motivo già proposto da Trimalchione come brindisi a commento dello scheletro argenteo fatto circolare tra i commensali: *eheu nos miseros, quam totus homuncio nil est! / sic erimus cuncti, postquam non auferet Orcus. / ergo vivamus, dum licet esse bene* (Petron. 34, 10)<sup>4</sup>. Bene: ora il successivo interlocutore Seleuco introduce scene di funerale e di compianto funebre. A modo loro, i liberti di Petronio adattano alla propria dimensione una massima di portata generale: la vita umana può essere davvero giudicata soltanto dopo la morte, perché – per dirla con le parole di Solone a Creso – prima di formulare un giudizio «di ogni cosa bisogna considerare la fine, come si concluderà»

<sup>1</sup> Petron. 41, 9: *Ab hoc ferculo Trimalchio ad lasanum surrexit. Nos libertatem sine tyranno nacti copimus invitare conviviarum sermones* (testo secondo Ernout 1958<sup>4</sup>, 1970). Per i richiami platonici vd. Bessone 1993.

<sup>2</sup> Sulla caratterizzazione dei liberti e i loro discorsi da tavola vd. Maiuri 1945, 31-51; Ciaffi 1955; Perutelli 1985; Salanitro 1988; Boyce 1991; Gaide 1995; Gaertner 2003.

<sup>3</sup> Vd. Pellegrino 1988; Cavalca Schirotti 1989.

<sup>4</sup> Vd. Grondona 1980; Dunbabin 1986; Wöhrle 1990; Grammatico 1997; Setaioli 2004.



(Erodoto 1, 32, 9). Il motivo, assai diffuso nella letteratura antica<sup>5</sup>, trova riformulazione in Ovidio (*Met.* 3, 135-137: *sed scilicet ultima semper / expectanda dies hominis, dicique beatus / ante obitum nemo supremaque funera debet*)<sup>6</sup> e percorre l'intero tracciato della Cena, a partire dal piccolo corteo che accompagna dal bagno a casa Trimalchione fino alle finte esequie del ricco liberto<sup>7</sup>. Non sorprende allora che Filerote, il personaggio che interviene subito dopo, esorti, sì, a interessarsi dei vivi (*Vivorum meminerimus*), ma poi continui a parlare del morto in questione. Prende così corpo un secondo elogio funebre in larga misura antifrastico rispetto al precedente, insieme al quale finisce per formare una sorta di riduzione sperimentale del genere epidittico della lode e del biasimo, farciti di espressioni tradizionali, collaudate e proverbiali (*utres inflati ambulamus; minoris quam muscae sumus; non pluris sumus quam bullae; plane Fortunae filius: in manu illius plumbum aurum fiebat; omnis Minervae homo*) a misura di personaggi estranei alla grande storia.

Le espressioni popolari e proverbiali – si sa – sono di casa nel *Satyricon* e scandiscono con frequenza i discorsi dei liberti. Terminato il duplice ritratto dell'estinto, un'altra espressione proverbiale (Petron. 44, 1: *narratis quod nec ad caelum nec ad terram pertinet*) segna il passaggio ad argomenti d'ordine politico e sociale: a pronunciarla è il liberto Ganimede, che a differenza del mitico omonimo non vola alto, ma resta coi piedi per terra e si esibisce in una tirata anomala in confronto a quanto detto dagli altri commensali. Non parla infatti di successi personali o di squallidi pettegolezzi, di piccole infamie o di dubbie virtù; denuncia invece il costo della vita, la corruzione e la collusione di amministratori e profittatori, l'inerzia dei cittadini, le rapide ascese dei disonesti e il declino dei valori tradizionali.<sup>8</sup> Il passaggio di parola da Ganimede all'interlocutore successivo avviene per interruzione: l'ultimo atto della polemica di Ganimede, *agri iacent* («i campi giacciono desolati ...»), resta sospeso non a causa di lacuna testuale, ma a causa di perentorio invito altrui a non parlare di disgrazie: *oro te – inquit Echion centonarius – melius loquere* (Petron. 45, 1). L'intervento di Echione,<sup>9</sup> articolato in due parti a seconda del

<sup>5</sup> Vd. per es. la chiusa dell'*Edipo re* di Sofocle, vv. 1529-1530, «nessun mortale sia detto felice prima che abbia varcato, / senza patire dolore, il termine della vita».

<sup>6</sup> Vd. Tosi 1993<sup>8</sup>, 252. In part. si rinvia a Gagliardi 1997 e Salanitro 2000.

<sup>7</sup> Vd. Gagliardi 1984 e 1989; Petrone 1987; Magnani 1997<sup>2</sup>; Chandler 2005.

<sup>8</sup> Vd. Petron. 44, 3-18. Il tutto, manco a dirlo, condito da frasi proverbiali (*serva me servabo te. ... cum quo audacter posses in tenebris micare; quotidie peius! Haec colonia retroversus crescit tamquam coda vituli; populus est domi leones, foras vulpes. Nemo enim caelum caelum putat*) e da espressioni colorite (*Aediles male eveniat, qui cum pistoribus colludunt. Isti maiores maxillae semper Saturnalia agunt. Habemus aedilem trium cauniarum. Si nos coleos haberemus, non tantum sibi placeret. Nemo Iovem pili facit. Statim urceatim plovebat. Dii pedes lanatos habent*).

<sup>9</sup> Vd. Baldwin 1976; Lynch 1982; Borghini 1997.

personaggio a cui si rivolge, occupa lo spazio maggiore dei conversari e conferma l'accorta regia che presiede allo spettacolo della *Cena*, in quanto svolge due funzioni, per così dire, sceniche. Rispetto alla vena di contestazione che anima Ganimede, Echione rivela un atteggiamento conformistico: ammette – è vero – l'esistenza della crisi (45, 3: *Non mehercules patria melior dici potest, si homines haberet. Sed laborat hoc tempore, nec haec sola*), ma ne attenua la portata e aggiunge che le cose non vanno poi così male (45, 4: *si aliubi fueris, dices hic porcos coctos ambulare*). Per lui maggior interesse rivestono i *ludi* pubblici che si annunciano di buon livello, compreso un sapido e crudele dettaglio di cronaca locale: la condanna *ad bestias* di uno schiavo sorpreso «a far divertire la padrona» (45, 7). Ecco: nel palesare predilezione per i giorni di festa e per gli spettacoli dell'arena, Echione si contrappone, sì, all'intervento di Ganimede, ma anche ne integra la dimensione pubblica di vita municipale<sup>10</sup>, e non arretra d'un passo nell'impiego di luoghi comuni e massime popolari<sup>11</sup>.

Di altro tentativo d'integrazione – goffo nell'espressione e sbilanciato a favore della cultura dei liberti – sembra lecito parlare a proposito della seconda parte dell'intervento di Echione, che chiama in causa direttamente il retore Agamennone e apre la strada alle tirate anti-*scholastici* che avranno per protagonisti Trimalchione, reduce da appartati recessi igienici, ed Ermerote, indignato dalle risate scomposte di Ascilto e Gitone. Rivolto ad Agamennone, Echione intende attirare l'attenzione su problemi di ordine culturale e su questioni relative all'educazione dei giovani. A sorpresa, ci si trova dunque di fronte a una *Institutio grammatica et oratoria* in miniatura, aperta da umorose indulgenze linguistiche. Succede infatti che la *persona loquens*, in grado di controllare le forme di *loquor* e dei *verba dicendi* quando interrompe Ganimede e si esibisce nel primo intervento, smarrisca ora livelli accettabili di correttezza espressiva e affastelli nelle battute iniziali una serie di metaplasmi (*Quid iste argutat? Tu, qui potest loquere, non loquis. Pauperorum verba derides*) e di costrutti discutibili (*Scimus te prae litteras fatuum esse. Aliqua die te persuadeam ...*). Come è stato osservato, «when Echion turns to adress the rhetorician Agamemnon, his Latin becomes strikingly incorrect»<sup>12</sup>.

Insomma: un biglietto da visita piuttosto scorretto, si sarebbe tentati di dire, come se l'*autore nascosto*<sup>13</sup> avesse deciso di concedersi un'ulteriore particola di divertimento alle spalle di un suo personaggio, proprio nel momento

<sup>10</sup> Vd. J. M. Serrano Delgado 1995.

<sup>11</sup> Petron. 45, 2-13: *Quod hodie non est, cras erit: sic vita truditur. Non debemus delicati esse; ubique medius caelus est. Aut hoc aut illud erit, quid utique. Qui asinum non potest, stratum caedit. Ille miluo volanti poterat ungues resecare; colubra restem non parit. Sed sibi quisque peccat. Occidit de lucerna equites; putares eos gallos gallinaceos. Manus manum lavat.*

<sup>12</sup> Così Smith 1975, 121.

<sup>13</sup> Della formula si è debitori a Conte 1997.

in cui questi si accosta al mondo della cultura e affronta problemi di formazione scolastica. Perché di questo si tratta: l'invito ad Agamennone in villa non è finalizzato unicamente a 'modeste' prospettive gastronomiche (Petron. 46, 2: *inveniemus quod manducemus, pullum, ova*), ma riguarda in realtà un possibile allievo futuro del retore: *iam tibi discipulus crescit cicaro meus* (Petron. 46, 3).

Del *cicaro* sapremo il nome più avanti, in Petron. 46, 8 (Primigenio), ma non sappiamo dire con sicurezza se si tratti del figlio o di uno schiavetto beniamino di Echione. Intanto, se sul significato di *cicaro* le rese moderne convergono verso designazioni di tipo affettivo («mein Bürsche, my little boy, mon enfant, mi caríñito, il mio cecino, il mio ciccino, il mio cocco»), sull'etimologia non c'è consenso: c'è chi definisce *cicaro meus* deformazione parodica di *Cicero meus*, espressione abituale nell'epistolario ciceroniano per indicare il figlioletto dell'oratore ("il mio piccolo Cicerone"); c'è invece che pensa a un sostantivo formato su *carus* con raddoppiamento oppure a un'onomatopea popolare per designare un pollo, un passerotto, un fanciullino<sup>14</sup>.

Il termine ricompare in Petron. 71, 11, là dove Trimalchione dà disposizioni sul proprio monumento funebre ad Abinna: *ad dexteram meam pones statuam Fortunatae meae columbam tenentem, et catellam cingulo alligatam ducat, et cicaronem meum, et amphoras copiosas gypsatas, ne effluent vinum*. L'uso di *cicaro* da parte di Trimalchione, personaggio senza figli, per designare il proprio *mignon* ha indotto molti commentatori a considerare anche Primigenio come schiavetto del liberto Echione. A tale eventualità non fa ostacolo, se si bada alla verisimiglianza storica, il fatto che un *dominus* si preoccupi dell'educazione d'un proprio schiavo, in quanto non mancano notizie di apposite scuole riservate a soggetti di condizione servile<sup>15</sup>. Nessuna sorpresa, allora, se si finisce per prescindere dall'effettivo significato di *cicaro* (termine del lessico popolare degli affetti applicabile tanto a un figlio legittimo quanto a uno schiavo nato in casa a cui il padrone è affezionato come a un figlio) e si concentra l'attenzione sulla carriera scolastica del giovanetto.

Si viene così a sapere che, al di là di passioncelle<sup>16</sup> coltivate in concomitanza con gli studi e di drastiche misure di disincentivazione, il ragazzo «ha già dato un calcio al greco elementare e ha iniziato ad accostarsi al latino con buoni risultati» (Petron. 46, 5: *iam Graeculis calcem impingit et Latinas coepit non male appetere*). Come è facile osservare, in miniatura, a livello privato e dalle parti della *casula* di Echione, si applica il modello di educazione linguistica che sarà dato riscontrare in Quintiliano, 1, 1, 12-14: *A sermone Graeco*

<sup>14</sup> Le ipotesi etimologiche sono raccolte in Gaide 1986.

<sup>15</sup> Vd. per es. Mohler 1940; Forbes 1955; Vogt 1973; Booth 1979; Bradley 1984; Finley 1990, 39-129.

<sup>16</sup> La pittura, per es., e prima ancora la mania dei cardellini: vd. Gaide 1993.

*puerum incipere malo, quia Latinum, qui pluribus in usu est, vel nobis nolentibus perbibet, simul quia disciplinis quoque Graecis prius instituendus est, unde et nostrae fluxerunt*<sup>17</sup>. E come in Quintiliano si parlerà di *culpa docentium* tra le cause della decadenza scolastica<sup>18</sup>, anche in Petronio Echione sostiene che il problema è rappresentato dai maestri, due per la precisione, a cui è affidata la formazione di Primigenio. La constatazione che nel rapporto docente-discente c'è qualcosa che non va segue immediatamente, in forma di concessiva, quanto detto a proposito dell'apprendimento bilingue: *etiam si magister eius sibi placens sit*<sup>19</sup>. A dire il vero, i progressi del discente non sembrano patire effettivi ritardi, anche se il docente, il primo dei due maestri, si compiace troppo di se stesso, è vittima cioè di eccessiva autostima – come si direbbe oggi con sociologismi d'accatto – e va a infoltire, al livello più basso, la schiera di quanti *liberalium artium consecratio molestos, verbosos, intempestivos, sibi placentes facit*. (Sen. *Epist.* 88, 37).

Fin qui il testo procede senza intoppi; nella frase successiva, però, un problema di natura testuale e insieme esegetica ha messo e mette a dura prova la buona volontà di editori e commentatori. Per comodità si trascrive il passo così come viene dato dal *codex Traguriensis* (H), testimone unico della *Cena Trimalchionis* a partire da Petron. 37, 6:

*Nec uno loco consistit sed venit dem litteras sed non vult laborare.*

La questione riguarda il cambio di soggetto e di modo verbale (*venit / dem*), nonché il significato da assegnare a *litteras*. Nella grande edizione del 1862 Franz Bücheler (1837-1908) stampa il testo di H e prospetta in apparato un'interpretazione di questo genere: «venit petens ut tradam quod litteris consignet, grammatista simul et librarius, ad manum»<sup>20</sup>. Chi ha cercato di difendere il testo trådito intende *dem litteras* come «mandato di pagamento per lo stipendio» (= *perscriptio*) sulla scorta di Ov. *Ars am.* 1, 426<sup>21</sup>, oppure traduce: «gli darei dei libri da leggere» (con la chiosa “per accrescere la sua cultura”)<sup>22</sup>. Altri immagina che *dem litteras, sed non vult laborare* siano due frasi del *magister* riportate da Echione in discorso diretto, per sottolineare la

<sup>17</sup> Sul bilinguismo greco-latino Dubuisson 1981; Gantar 1987; AA. VV. 1991; Rochette 1996 e 1998; Adams 2003; Oniga 2003.

<sup>18</sup> Quint. 2, 10, 3.

<sup>19</sup> Per l'espressione vd Petron. 44, 14 (*non tantum sibi placeret*) e 126, 8 (*nolo, inquit, tibi tam valde placeas*, detto da Criside, ancella di Circe, a Polieno-Encolpio).

<sup>20</sup> Bücheler 1862, 53.

<sup>21</sup> Lamer 1927, 831.

<sup>22</sup> Così Marmorale 1961<sup>2</sup>, 70. Salvano il testo trådito ma traducono liberamente Ciaffi 1967 (rist. 2003), 57 («Non mai che stia fermo in un posto, ma viene, si fa dare delle lettere da scrivere, ma non

cattiva disposizione dell'insegnante nei confronti dell'*ingeniosus puer*<sup>23</sup>. C'è chi riferisce *nec uno loco consistit* al maestro di strada<sup>24</sup> e intende: «He doesn't stay in one place either, but he has come all the same to get contract, although he won't fulfil its terms»<sup>25</sup>. Di recente si è pensato a una battuta in discorso diretto del docente intercalata alla narrazione di Echione: «arriva: "Carta e penna!" Ma, faticare: zero»<sup>26</sup>. Netamente più numerosi sono i critici che hanno considerato guasto il testo e l'hanno stampato tra *cruces*<sup>27</sup>, o hanno segnalato lacuna congetturale tra *venit* e *dem*<sup>28</sup>, oppure hanno praticato la via dell'*emendatio*. Già Pieter Burman (1668-1741) avvertiva che «mutilus hic locus est, nec divinando facile restituetur», ma poi stampava *sed novit quidem litteras, sed non vult laborare*<sup>29</sup>. Sul finire del '700 Christian Friedrich Wilhelm Jacobs (1764-1847), nel suo commento inedito al *Satyricon*, ha proposto di leggere *sed it, redit, scit quidem litteras etc.*<sup>30</sup>

Via via difesa, meglio precisata e infine ridotta unicamente all'ultima parte, la congettura viene accolta nell'edizione teubneriana di Konrad Müller dove è dato leggere: *nec uno loco consistit. scit quidem litteras etc.*<sup>31</sup>

vuol lavorare»), Canali 2007<sup>2</sup>, 79 («Non sta mai fermo in un posto, arriva, si fa dare da scrivere, ma voglia di lavorare saltami addosso») e Aragosti 2000, 237 («... anche se il suo maestro ha la puzza sotto il naso e non rimane al suo posto, ma arriva, mi chiede roba da scrivere, ma faticare non vuole»).

<sup>23</sup> Whittick 1957. Vd. anche Pellegrino 1975, 80 che si limita a supplire <it>, a suo giudizio caduto dopo *venit* per aplografia, e assegna al maestro la sequenza successiva "*dem litteras sed non vult laborare*". Pellegrino 1980-1981 modifica di poco la scelta precedente: *venit <et> dem litteras sed non vult laborare* («ma arriva e: gli darei un'istruzione letteraria, ma non ha voglia di fare niente»).

<sup>24</sup> Per questo tipo d'insegnante vd. per es. Bonner 1972.

<sup>25</sup> Così Booth 1979. Tale soluzione viene citata da Codoñer Merino 1996, 120 n. 137 come esempio delle difficoltà poste dal testo, dopo aver dichiarato che la sua traduzione castigliana («aunque su maestro no se mata que digamos») omette *sed venit dem litteras* in quanto passo corrotto.

<sup>26</sup> Così Longobardi 1999, 117. In seguito Longobardi 2008, *ad loc.*, stampa il testo secondo l'edizione paraviana di Giardina – Cuccioli Melloni 1995, 43 (= congettura di Jacobs 1793: vd. *infra*) e traduce: «... anche se il maestro è uno pieno di sé ed è un'anima in pena. Preparato, è preparato, ma, faticare: zero».

<sup>27</sup> Così per es. Díaz y Díaz 1990<sup>2</sup>, rist. 1999, I, 66, che stampa *sed †venit <...> dem † litteras*, ma poi trae ispirazione da Whittick 1957 e traduce in piena libertà: «su profesor está muy pagado de sí mismo y no se detiene en una materia, sino que pasa de una a otra ... El hombre tiene facilidad para enseñar las letras, pero no quiere trabajar». Anche Smith 1975, 18 segna lacuna congetturale dopo *venit*, poi accoglie la seconda parte della congettura <*scit qui*>*dem litteras* di Jacobs 1793 (vd. *infra*)..

<sup>28</sup> Così per es. Ernout 1958<sup>4</sup>, 1970, 43, che tuttavia in apparato segnala il supplemento di Thomas 1921 (*sed venit <raro> scit qui>dem litteras*) e traduce: «<On le voit rarement; il a> bien des lettres mais il ne veut rien faire». Vd. anche Sers 2001 (*sed venit <domum> scit qui>dem litteras etc.*).

<sup>29</sup> Burman 1743<sup>2</sup>, 309.

<sup>30</sup> Chr. Fr. W. Jacobs, *Integer Commentarius in Petronii Arbitri Satyricon Ineditus*, 1793, manoscritto della Cambridge Univ. Library (Add. 3556), già in possesso di Otto Jahn (1813-1869), amico e collaboratore di Franz Bücheler (nella cui ed. è ben presente tale commento). Wehle 1861, *ad loc.*, si muove in direzione analoga: *sed venit ab it, scit quidem litteras*.

<sup>31</sup> Müller 1995<sup>4</sup>, 40 (in apparato: *scit quidem Jacobsio praeunte Blümmer*). La soluzione, ritenuta preferibile da Vannini 2007, 150 n. 36, è stata difesa e precisata da Blümmer 1920.

Meno convincenti appaiono altre proposte: c'è chi riferisce tutto al maestro e integra il testo *sed venit* (sc. *domum*) *idem* <hic> *littera*<tu>s (sc. *est*), *sed non vult laborare*<sup>32</sup>; c'è chi corregge *litteras* in *lamnas* ("monete"), allo scopo di difendere *dem* del codice, intendendo che Echione in prima persona si direbbe disposto a pagare, ma denuncia la scarsa propensione del docente a fare il proprio lavoro<sup>33</sup>.

Questa, a grandi linee, la situazione testuale ed esegetica che si è venuta a determinare intorno al nostro passo. Ma se le cose stanno così, non sembra illegittimo tentare altra via e proporre, con tutte le cautele del caso, una soluzione alternativa. Come si è visto, la sequenza veramente problematica è *dem litteras*, considerata sempre e comunque come unità semantica. Se invece proviamo a scindere il nesso, *dem* potrebbe essere spiegato come il residuo di un avverbio da unire a *sed venit* (in opposizione a *nec uno loco consistit*); secondo tale ipotesi la soluzione più probabile sarebbe <tan>*dem*, avverbio ben presente nel *Satyricon*<sup>34</sup>: la perdita di *tan*- potrebbe dipendere da una lettura frettolosa d'una grafia abbreviata nel modello (pur sempre in una fase di trascrizione in minuscola). Liberata dalla dipendenza dall'improbabile *dem*, la lezione *litteras* desidera comunque un verbo reggente; in tal caso si potrebbe pensare che il verbo sia nascosto (meglio, compresso) nel *sed* immediatamente successivo, unico sopravvissuto della sequenza <scit><sup>35</sup> *sed*, in cui la caduta di *scit* si potrebbe spiegare come fenomeno di aplografia, per somiglianza delle lettere con *sed*, sempre in scrittura minuscola. Insomma, proporrei di leggere il passo così:

*Nec uno loco consistit sed venit <tan>dem, litteras <scit> sed non vult laborare* ("Non sa star fermo in un unico posto, ma viene alla buon'ora; conosce, sì, la letteratura, ma non ha voglia di far fatica").

Ulteriori osservazioni riguardano altresì la figurina del secondo maestro. Questi, a differenza e in contrasto rispetto alla conoscenza delle *litterae* e alla presenza non puntualissima esibite dal primo *magister*, possiede minor dottrina, ma è premuroso, viene anche nei giorni di festa e si accontenta di quanto gli viene dato (Petron. 46, 6: *Est et alter non quidem doctus, sed curiosus, qui plus docet quam scit. Itaque feriatis diebus*<sup>36</sup> *solet domum venire, et quicquid de-*

<sup>32</sup> Capponi 1995, 52.

<sup>33</sup> Öberg 1999, *ad loc.*, coll. Petron. 57, 4, dove Ermerote polemizza con Ascilto: *quid habet quod rideat? numquid pater fetum emit lamna?*).

<sup>34</sup> Vd. Petron. 11, 1; 31, 3; 52, 6; 53, 11; 79, 3; 115, 6; 124, 2; 125, 4; 132, 2.

<sup>35</sup> Per *litteras scire* vd. Petron. 10, 5: *et tu litteras scis et ego*.

<sup>36</sup> Se si tiene conto che il calendario romano della prima età imperiale contemplava oltre 120 giorni di festa all'anno (all'incirca, dunque, un giorno su tre), non ci si deve stupire se l'insegnamento viene



*deris, contentus est*). *Plus docet quam scit*: l'indicazione più intrigante concerne – va da sé – il dislivello tra conoscenza e insegnamento, impartito a prescindere o a dispetto di patrimoni di cultura effettivamente acquisiti. Anche se rapidamente delineato, il secondo maestro sembra avere precedenti illustri: si pensi in generale ai sofisti impegnati a dimostrare la loro inconsistente dottrina nei *Dialoghi* di Platone. In particolare viene in mente la descrizione caricaturale, nell'*Eutidemo*, dell'assurdo sapere di Eutidemo e Dionisodoro, iscritti d'ufficio nella schiera di chi ha la pretesa di educare gli uomini, ma che a un esame accurato si rivela depositario di sorprendenti stranezze<sup>37</sup>. Non si può allora escludere che l'attenzione concentrata sull'educazione di un giovinetto da parte di non esemplari o comunque *suspect Schoolmasters*<sup>38</sup> costituisca un'eco, depotenziata ma umorosa, di situazioni platoniche: appunto il caso del giovane Clinia, sottoposto a pedagogia intensiva e alternativa alla presenza dei suoi *erastai* nell'*Eutidemo*, oppure la mancata conoscenza dell'*areté* e la pretesa di insegnarla da parte dei sofisti di cui si discute nel *Menone*.

Eventuali echi platonici a parte, i due *magistri* che si avvicinano nella dimora di Echione animano un piccolo capitolo della storia dei tormentati rapporti tra i professionisti dell'insegnamento e i genitori o, comunque, i committenti dell'attività scolastica. Di solito erano gli insegnanti a lamentarsi dell'avarizia o delle pretese insensate dei genitori, come evidenzia il caso di Lucio Orbilio Pupillo (ca 113-14 a. C.), il *plagossus* maestro di Orazio: *Librum etiam, cui est titulus Peri alogias, edidit continentem querelas de iniuriis, quas professores negligentia aut ambitione parentum acciperent*<sup>39</sup>. Qui, invece, i maestri non hanno voce, non ha voce neppure Agamennone, anche se è il destinatario delle divagazioni del liberto in tema di educazione<sup>40</sup>. Echione continua infatti il suo monologo, tra metaplasmi (*libra rubricata, litterae thesaurum est*)<sup>41</sup> e giochi di parole (*volo illum ad domusionem aliquid de iure gustare*)<sup>42</sup>,

impartito anche durante i giorni festivi; a meno che *solet domum venire* non alluda umorosamente all'abitudine del secondo *magister* di presentarsi a casa di Echione solo per riscuotere quel poco che gli viene dato.

<sup>37</sup> Plat. *Euthyd.* 306e: «Quando volgo lo sguardo verso qualcuno di coloro che sostengono di saper educare gli uomini, resto colpito: se li esamino a uno a uno, a dirti il vero, mi pare che ognuno sia molto strano (*allókotos*)» (parola di Critone).

<sup>38</sup> Vd in generale Booth 1981.

<sup>39</sup> Suet. *De gramm. et rhet.* 9, 3: «Pubblicò altresì un libro dal titolo *Assenza di logica*, pieno di lamentele per i torti che potevano ricevere gli insegnanti a causa della negligenza o delle pretese dei genitori». Vd. Gianotti 2010, 339-340

<sup>40</sup> Sull'afasia degli *scholastici* e la libertà di parola dei liberti durante la *Cena* vd. da ultimo Gianotti 2009, 99 sgg..

<sup>41</sup> Nel primo caso (*libra rubricata* per *libros rubricatos*, cioè libri di diritto) il metaplasmo, intenzionalmente calibrato, suggerisce la presenza di un *deficit* di cultura nel personaggio piuttosto che uno spunto di vivacità stilistica, come vorrebbe Lynch 1982. Nel secondo caso Witke 1989 propone di riferire *est* al verbo *edo*, eliminando così il metaplasmo: «the pursuit of literature eats away your money».

<sup>42</sup> Koenjak 2006.

tra proverbiali esortazioni allo studio (*quicquid discis, tibi discis*)<sup>43</sup> in funzione di prospettive dissimili (barbiere, banditore, avvocato), in grado però di assicurare – almeno nell’ottica della *persona loquens* – sufficienti guadagni<sup>44</sup>, per concludere infine che *artificium nunquam moritur*<sup>45</sup>. La clausola dovrebbe valere per tutti, per i due maestri (ormai dimenticati) e soprattutto per il re-tore Agamennone, chiamato in causa ma senza diritto di replica. Meglio così, verrebbe da dire, perché quando Agamennone dovrà esibirsi, a richiesta del padrone di casa, nel riproporre una sua declamazione di scuola su tema trito e scontato (*Pauper et dives inimici erant*), verrà ridotto al silenzio da Trimalchione, che sbotterà: *Hoc ... si factum est, controversia non est; si factum non est, nihil est* (Petron. 48, 6). Così la cultura dei liberti liquida con una battuta, giocata sullo scheletro del sillogismo, la prassi delle scuole di retorica, in linea con quanto si legge in quello che per noi è l’*incipit* del *Satyricon*: non solo gli allievi ma anche i maestri, non appena escano dal chiuso mondo scolastico, *putent se in alium orbem terrarum delatos* (Petron. 1, 2).

### Nota bibliografica

- » AA.VV. 1991 = AA. VV., *Il bilinguismo degli antichi*, Genova, D.AR.FI.CL.ET., 1991.
- » Adams 2003 = J. N. Adams, *Bilingualism and Latin Language*, Cambridge. Cambridge Univ. Press, 2003.
- » Baldwin 1976 = B. Baldwin, *Echion's Profession in the Satyricon*, “Rivista di Filologia e Istruzione Classica” 104, 1976, 327-328 (ora in B. Baldwin, *Studies on Greek & Roman History & Literature*, Amsterdam, Gieben, 1985, 165-166).
- » Bessone 1993 = F. Bessone, *Discorsi dei liberti e parodia del “Simposio” platonico nella “Cena Trimalchionis”*, “Materiali e Discussioni per l’analisi dei testi classici” 30, 1993, 63-86.
- » Best 1965 = E. E. Best Jr., *Attitudes toward Literacy Reflected in Petronius*, “The Classical Journal”, 61, 1965, 72-76.
- » Blümmer 1920 = H. Blümmer, *Kritisch-exegetische Bemerkungen zu Petrons Cena Trimalchionis*, “Philologus” 76, 1920, 341.
- » Bonner 1972 = S. F. Bonner, *The Street-Teacher: An Educational Scene in Horace*, “American Journal of Philology” 93, 1972, 509-528.
- » Booth 1979 = A. D. Booth, *The Schooling of Slaves in First-Century Rome*, “Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 109, 1979, 11-19.
- » Booth 1981 = A. D. Booth, *Some Suspect Schoolmasters*, “Florilegium” 3, 1981, 1-20.
- » Borghini 1997 = A. Borghini, *Il nesso Echion centonarius (Petr. Sat. XLV 1): effetti di condensazione interna e dinamiche testuali*, “Rivista Italiana di Onomastica” 3, 1997, 85-108.

<sup>43</sup> Come suggerisce l’amico e collega Alessandro Garcea (che ringrazio), l’espressione proverbiale si può confrontare, forse come eco parodica, con Sen. *Epist.* 7, 9: ‘Cui ergo ista didici?’ *Non est quod timeas ne operam perdideris, si tibi didicisti*.

<sup>44</sup> Vd. Best 1965; Soady 1988.

<sup>45</sup> Fedro, 4, 23, 1: *homo doctus in se semper divitias habet*; *Glossaria* 3, 39, 15: *ars ... transfertur ab homine et propterea ars non moritur*. Vd. Tosi 1993<sup>8</sup>, 169.



- » Bradley 1984 = K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study in the Social Control*, Bruxelles, Latomus, 1984.
- » Boyce 1991 = B. Boyce, *The Language of the Freedmen in Petronius' Cena Trimalchionis*, Leiden, Brill, 1991.
- » Bücheler 1862 = F. Bücheler, *Petronii Arbitri Saturarum Reliquiae*, Berlin, Weidmann, 1862.s
- » Burman 1743<sup>2</sup> = P. Burman, *T. Petronii Arbitri Satyricon quae supersunt*, Amstelaedami, Jansson-Waesberg, 1743<sup>2</sup>.
- » Canali 2007<sup>2</sup> = L. Canali, *Petronio. Satyricon*, a cura di L. Canali, Milano, Bompiani, 2007<sup>2</sup>.
- » Capponi 1995 = F. Capponi, *Note a Petronio* 46, 3-7, "Invigilata Lucernis" 17, 1995, 39-53.
- » Cavalca 2002 = M. G. Cavalca, *Tra proverbi e immagini: Seleuco (Petron. Sat. 42), "Pai-deia" 57*, 2002, 34-45.
- » Cavalca Schirotoli 1989 = M. G. Cavalca Schirotoli, *Dama: Petron. Satyr. 41, 10-12*, in *Mnemosynum. Studi in onore di A. Ghiselli*, Bologna, Pàtron, 1989, 87-94.
- » Chandler 2005 = C. Chandler, *First Impressions: Eschatological Allusion in Petronius, Satyricon 28-29*, in C. Deroux (a cura di), *Studies in Latin Literature and Roman History. XII*, Bruxelles, Latomus, 2005, 324-333.
- » Ciaffi 1955 = V. Ciaffi, *Intermezzo nella Cena Petroniana (41. 10 - 46. 8)*, "Riv. di Filologia e Istruzione Classica" n.s. 33, 1955, 113-145.
- » Ciaffi 1967 (rist. 2003) = V. Ciaffi, *Petronio. Satyricon*, Torino, Einaudi, 1967 (rist. 2003).
- » Codoñer Merino 1996 = C. Codoñer Merino, *Satiricón*, Madrid, Akal, 1996.
- » Conte 1997 = G. B. Conte, *L'autore nascosto. Un'interpretazione del Satyricon*, Bologna, Il Mulino, 1997 (Pisa, Edizioni della Normale, 2007<sup>2</sup>).
- » Díaz y Díaz 1990<sup>2</sup>, rist. 1999 = M. C. Díaz y Díaz, *Petronio. Satiricon. I-II*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990<sup>2</sup>, rist. 1999.
- » Dubuisson 1981 = M. Dubuisson, *Utraque lingua*, "L'Antiquité Classique" 50, 1981, 274-286.
- » Dunbabin 1986 = K. Dunbabin, *Sic erimus cuncti. The Skeleton in Graeco-Roman Art*, "Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts" 101, 1986, 185-255.
- » Ernout 1958<sup>4</sup>, 1970 = A. Ernout, *Pétrone. Le Satiricon*, texte établi et traduit par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1958<sup>4</sup>, rist. 1970.
- » Finley 1990 = M. I. Finley (a cura di), *La schiavitù nel mondo antico*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1990.
- » Forbes 1955 = C. A. Forbes, *The Education and Training of Slaves in Antiquity*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 86, 1955, 321-360.
- » Gaertner 2003 = J. F. Gaertner, *Sprachbau und Sprachfreiheit in Petrons Satyricon*, in D. Brodka, J. Janik, S. Sprawski (a cura di), *Freedom and its Limits in the Ancient World*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003, 121-141.
- » Gagliardi 1984 = D. Gagliardi, *Il corteo di Trimalcione. Nota a Petron. 28, 4-5*, "Riv. di Filologia e Istruzione Classica" 112, 1984, 285-287.
- » Gagliardi 1987 = D. Gagliardi, *Il tema della morte nella Cena petroniana*, "Orpheus" 10, 1989, 13-25.
- » Gagliardi 1997 = D. Gagliardi, *La morte a tavola (sul monologo di Seleuco al c. 42 del Satyricon)*, "Atene e Roma" n.s. 42, 1997, 9-15.

- » Gaide 1986 = F. Gaide, *Cicaro: quelques hypothèses en partant du signifiant et du signifié*, "Revue de Philologie" 60, 1986, 223-226.
- » Gaide 1993 = Fr. Gaide, *Primigenius et les oiseaux (Petron 46)*, "Latomus" 52, 1993, 386-388.
- » Gaide 1995 = F. Gaide, *Intuitions linguistiques de Pétrone dans sa mise en scène des affranchis de la Cena*, "Latomus" 54, 1995, 856-863.
- » Gantar 1987 = K. Gantar, *Considerazioni sul bilinguismo in Roma antica*, "Museum Patavinum" 4, 1987, 251-265.
- » Gianotti 2009 = G. F. Gianotti, *Spettacoli comici, attori e spettatori in Petronio*, in M. Blancato e G. Nuzzo (a cura di), *La commedia latina: modelli, forme, ideologia, fortuna*, Siracusa, Ist. Nazionale del Dramma Antico, 2009, 77-127.
- » Gianotti 2010 = G. F. Gianotti, *Ventura e sventura dei guardiani del linguaggio. Spigolature svetoniane*, in E. Bona – M. Curnis (a cura di), *Linguaggi del potere, poteri del linguaggio*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010, 331-364.
- » Giardina – Cuccioli Melloni 1995 = G. Giardina – R. Cuccioli Melloni, *Petroni Arbitri Satyricom*, Augustae Taurinorum, Corpus Paravianum, 1995.
- » Grondona 1980 = M. Grondona, *La religione e la superstizione nella Cena Trimalchionis*, Bruxelles, Latomus, 1980.
- » Koenjak = M. Koenjak, *Aliquid de iure gustare. Ein plumper Scherz des Echion in Petr. Sat. 46, 7*, "Rheinisches Museum" 149, 2006, 431-432.
- » Lamer 1927 = H. Lamer, *Zu Petron 46, 5*, "Philologische Wochenschrift" 1927, 831.
- » Longobardi 1999 = M. Longobardi, *La traduzione non 'deperita': il lessico familiare della 'Cena Trimalchionis'*, "Aufidus" 37, 1999, 101-148.
- » Longobardi 2008 = M. Longobardi, *Petronio. Satyricon*, Siena, Barbera, 2008.
- Lynch 1982 = P. Lynch, *The Language and Character of Echion the Ragpicker: Petronius, Satyricon 45-46*, "Helios" 9, 1982, 29-46.
- » Magnani 1997<sup>2</sup> = L. Magnani, *Paura della Morte, Angoscia della Vita di Gente Comune in Petronio*, in N. Criniti (a cura di), *Gli Affanni del Vivere e del Morire*, Brescia, Grafo, 1997<sup>2</sup>, 131-149.
- » Maiuri 1945 = A. Maiuri, *La cena di Trimalchione di Petronio Arbitro*, Napoli, R. Pironi, 1945, 31-51.
- » Marmorale 1961<sup>2</sup> = E. V. Marmorale, *Petronii Arbitri Cena Trimalchionis*, Firenze, La Nuova Italia, 1961<sup>2</sup>.
- » Mohler 1940 = S. L. Mohler, *Slave Education in the Roman Empire*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 71, 1940, 262-280.
- » Müller 1995<sup>4</sup> = K. Müller, *Petronii Arbitri Satyricon reliquiae*, Stutgardiae et Lipsiae. Teubner, 1995<sup>4</sup> (rist. corretta e aumentata, Monachii et Lipsiae, Saur, 2003).
- » Öberg 1999 = J. Öberg, *Petronius. Cena Trimalchionis. A New Critical Edition*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1999.
- » Oniga 2003 = R. Oniga (a cura di), *Il pluringuismo nella tradizione letteraria latina*, Roma, Il Calamo, 2003.
- » Pellegrino 1975 = C. Pellegrino, *Petronii Arbitri Satyricon*. Introduzione, edizione critica e commento, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1975.
- » Pellegrino 1980-1981 = C. Pellegrino, *Due note esegetiche al testo del Satyricon: 19, 4 e 46, 5*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Perugia. Studi classici" 18, 1980-1981, 23-33.
- » Pellegrino 1988 = C. Pellegrino, *I conviviarum sermones e il liberto Dama. Satyr. 41, 9-12*, "Latomus" 47, 1988, 862-867.

- » Perutelli 1985 = A. Perutelli, *Le chiacchiere dei liberti. Dialogo e commedia in Petronio 41-46*, "Maia" 37, 1985, 103-119.
- » Petrone 1987 = G. Petrone, *Petronio e la demistificazione della cultura del dolore e della morte*, "Pan" 8, 1987, 95-103.
- » Rochette 1996 = B. Rochette, *Remarques sur le bilinguisme gréco-latin*, "Les Études Classiques" 64, 1996, 3-20.
- » Rochette 1998 = B. Rochette, *Le bilinguisme gréco-latin et la question des langues dans le monde gréco-romain. Chronique bibliographique*, "Revue Belge de Philologie et d'Histoire. Antiquité" 76, 1998, 177-196.
- » Salanitro 1988 = M. Salanitro, *Conuiuarum sermones (Petron. 41, 9 – 46)*, "Invigilata Lucernis" 10, 1988, 279-304.
- » Salanitro 2000 = M. Salanitro, *Una manifestazione di lutto nella Cena Trimalchionis (Petron. Satyr. 42, 2)*, "Atene e Roma" n.s. 45, 2000, 150-152.
- » Serrano Delgado 1995 = J. M. Serrano Delgado, *Ganimedes y Equión: un pasaje municipal en la Cena Trimalchionis (Sat. 44-45)*, "Revue de Philologie" 69, 1995, 269-281.
- » Sers 2001 = O. Sers, *Pétrone. Le Satiricon*, texte établi par Alfred Ernout, amendé, traduit et commenté par O. Sers, Paris, Les Belles Lettres, 2001 (2006<sup>3</sup>).
- » Setaioli 2004 = A. Setaioli, *I due 'epigrammi' di Trimalchione (Sat. 34, 10; 55, 3)*, "Prometheus" 30, 2004, 43-66.
- » Smith 1975 = M. S. Smith, *Petronii Arbitri Cena Trimalchionis*, with Commentary and Notes, Oxford, Oxford Univ. Press, 1975.
- » Soady 1988 = A. V. Soady, *Primigeni crede mihi, quicquid discis, tibi discis*, "Classical Bulletin" 64, 1988, 9-13.
- » Thomas 1921 = P. Thomas, *Observationes ad scriptores Latinos. Ad Petronium*, "Mnemosyne" 49, 1921, 31-32.
- » Tosi 1993<sup>8</sup> = R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano. Rizzoli, 1993<sup>8</sup>.
- » Vannini 2007 = G. Vannini, *Petronius 1975–2005: bilancio critico e nuove proposte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007 [= "Lustrum" 49, 2007].
- » Vogt 1973 = J. Vogt, *Alphabet für Freie und Sklaven. Zum Sozialen Aspekt des antiken Elementarunterrichts*, "Rheinisches Museum" 116, 1973, 129-142.
- » Wehle 1861 = W. Wehle, *Observationes criticae in Petronium*, Bonn, Formis C. Georgi, 1861.
- » Whittick 1957 = G. Whittick, *Echion's Son and his Tutors: Petronius 46, 3-8*, "Rheinisches Museum" 100, 1957, 392-393.
- » Witke 1989 = C. Witke, *Petronius Satyricon 46.8: litterae thesaurum est*, "Illinois Classical Studies" 14, 1989, 169-173.
- » Wöhrle 1990 = G. Wöhrle, *'Eine sehr hübsche Mahn-Mumie...'. Zur Rezeption eines herodoteischen Motivs*, "Hermes" 118, 1990, 292-301.

**DIEGO LANZA**

**Il mio dio e il tuo**

*1. In margine a una novelletta*

È stato osservato che quasi in apertura e in chiusura del *Decameron* compare un personaggio storico oggi forse di sapore esotico, ma molto noto in quei tempi: Yussuf ibn Ayyub Salah al Din, sultano d'Egitto, meglio noto come Saladino. Quello che è stato anche considerato come un vero e proprio mito di Saladino è ricorrente nella letteratura medioevale: proposto come esempio vuoi di efferata crudeltà vuoi di magnanimità liberalità, la sua immagine esce dal proprio contesto storico, la terza crociata, e finisce col rappresentare tutto quel che il mondo cristiano temeva e ammirava dell'Islam. Dante lo colloca tra gli "spiriti magni" del limbo (*Inf.* 4.129) e Boccaccio ce lo fa apparire nel suo aspetto migliore. Egli è il campione della generosità proposto da Dioneo nella penultima novella dell'ultima giornata: se ne narrano con ricchissima dovizia di particolari i favori resi a un gentiluomo pavese, ser Torello di Stra. Questi aveva cortesemente ospitato il sultano quando, fingendosi un mercante cipriota, andava esplorando le terre dei cristiani. Nel racconto, alla magnificata liberalità del sovrano si aggiunge, seppure un po' in sordina, un altro tratto della sua fama: i poteri magici, di cui era diceria che disponesse. Saladino dunque non solo rende la libertà a Torello, caduto prigioniero, e lo colma di doni, ma anche, da lui pregato, lo trasferisce con l'aiuto di un suo negromante in una sola notte da Gerusalemme a Pavia, in tempo per ritrovare l'amata moglie che lo credeva morto e scongiurarne il nuovo matrimonio con un altro gentiluomo della città.

La corte di Saladino è già lo scenario della terza novella della prima giornata, che contiene la celebre parabola dei tre anelli. Di fronte al sultano c'è qui il vecchio mercante ebreo Melchisedech. Quasi a sfidarlo, Saladino gli chiede quale delle tre leggi, la musulmana, la giudaica e la cristiana, egli consideri

vera. Melchisedech è in difficoltà e ricorre a una “novelletta”: «“Se io non erro, io mi ricordo aver molte volte udito dire che...”». Già dalle prime parole che Boccaccio mette in bocca all'ebreo si vede che la storia poteva essere nota ai suoi lettori e, in effetti, essa appare nel *Novellino* (LXXIII) e nell'*Avventuroso Ciciliano*. Un padre di tre figli, stimandoli tutti e tre allo stesso modo, non sa decidere a quale lasciare in eredità l'anello che rappresenta il primato nella famiglia. Ne fa fare perciò a un valente orefice due copie che risultano in tutto così simili all'originale «che esso medesimo che fatti gli aveva fare appena conosceva qual si fosse il vero»; ne dà poi uno a ogni figlio, sì che, dopo la sua morte, ciascuno rivendica per sé il primato, ma nessuno è in grado di dimostrarlo. «E così vi dico, signor mio, delle tre leggi alli tre popoli date da Dio padre, delle quali la quistion proponeste: ciascun la sua eredità, la sua vera legge e i suoi comandamenti dirittamente si crede avere e fare, ma chi se l'abbia, come degli anelli, ancora ne pende la quistione».

Quasi sessanta anni fa Mario Penna dedicò un libretto a questa parabola, alle sue non poche varianti, al suo contestato albero genealogico e, non ultimo, al contesto culturale da cui dovette trarre origine<sup>1</sup>. L'ipotesi conclusiva di Penna è che, dopo un primo uso esemplare fattone dalla predicazione domenicana (Stefano di Borbone e il suo *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*), dell'allegoria gioiello – fede, si fosse impadronita la diatriba ebraica andalusa o dell'Italia meridionale, e da qui essa fosse passata alla novellistica laica.

Il ripetersi e i diversi adattamenti contestuali della parabola mostrano in ogni caso un dialogo tra uomini colti appartenenti alle diverse confessioni religiose che in vari punti del Mediterraneo si trovavano pressoché quotidianamente in contatto. Il tempo, sec. XII-XIV, è ricco di commenti, traduzioni, reciproche suggestioni e, nella chiesa di Roma, di concili e di definizione o ridefinizione di dogmi.

Il *Libre del Gentil e los tres sauis* del catalano Ramon Llull, il filosofo e teologo che pur s'era votato alla conversione dei musulmani, rispecchia nondimeno il medesimo clima di tolleranza e di rispetto. Tre dotti, un musulmano, un ebreo e un cristiano, stanno disputando sulle loro leggi quando appare un pagano, che la filosofia in cui è versato ha condotto allo scetticismo e addirittura alla disperazione. I tre lo consolano e prendono ad ammaestrarlo alla conoscenza dell'unico dio, ciascuno secondo i propri principi; alla fine il pagano è convinto e intende convertirsi al dio che gli è stato fatto conoscere: «Per grazia e per benedizione di Dio è accaduto che io mi sia imbattuto in voi, signori, in questo luogo, nel quale Dio mi ha voluto ricordare e ricevere come

<sup>1</sup> M. Penna, *La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel Medioevo*, Torino 1953.

suo servitore. Oh, benedetto sia il Signore, benedetto il luogo e siate benedetti voi, e benedetto sia Dio che vi ha fatto venire in questo luogo!»<sup>2</sup>.

A questo punto egli vede arrivare due compatrioti e manifesta il suo proposito di annunciare la propria fede di fronte a loro per indurre essi pure alla conversione. Seguono quindi abbracci, saluti commossi e benedizioni reciproche dei tre saggi e del pagano, il quale tuttavia si meraviglia che essi non vogliano assistere alla sua confessione di fede. «I tre saggi risposero e dissero che, poiché ciascuno riteneva che sarebbe stata la sua legge quella scelta, non volevano sapere per quale legge egli avesse optato, soprattutto perché ciò sarebbe diventato oggetto di disputa tra di noi per vedere, secondo la forza della ragione e la natura dell'intendimento, qual debba essere la legge che tu scegli. Se tu dichiarassi davanti a noi quale legge preferisci non avremmo più materia di discussione tra di noi».

La disputa non ha, non può, non deve avere soluzione, perché, come spiega Melchisedech, soltanto il padre sa quale sia il vero anello e quali le imitazioni. In Llull si esplicita quel che nell'allegoria di Boccaccio resta implicito: il dio nel quale i tre saggi credono è lo stesso, e la diversità sta nelle leggi, cioè nelle regole di vita, nei percorsi intrapresi da ciascun fedele per onorarlo e attuarne la volontà.

Questa sinonimica teologica non è unica. Già agli inizi della storiografia europea troviamo qualche cosa di simile. Nel libro dedicato all'Egitto Erodoto scrive: «Di quasi tutti gli dei i nomi sono venuti alla Grecia dall'Egitto. Che vengano dai barbari mi risulta da informazioni ricevute, che provengano in massima parte dall'Egitto lo penso io»<sup>3</sup>.

Queste righe introducono un brano che è stato, ed è tuttora, oggetto di interpretazioni controverse. Erodoto, è vero, nel suo logos egizio indica volta per volta le divinità locali con nomi greci, Hermes, Afrodite, Apollo, i nomi che saranno imposti due secoli dopo dai dominatori macedoni a ciascuna città, ma le denominazioni egizie erano ovviamente diverse. "Nomi" dunque è da intendere piuttosto come caratteri funzionali specifici riconosciuti a ciascuna divinità, sue prerogative, suoi poteri. Ciò è meglio comprensibile dal racconto che Erodoto fa seguire: «Dapprima i Pelasgi facevano tutti i sacrifici pregando (gli) dei, come io ho saputo a Dodona, ma non usavano per nessuno di essi né un appellativo né un nome, perché non li avevano ancora uditi, e li definivano dei (*theoi*) dal fatto che avevano posto in ordine (*thentes*) tutte le cose e che amministravano tutte le ripartizioni. Poi, trascorso parecchio tem-

<sup>2</sup> R.Llull, *Libre del gentil e los tres sauis*, IV 12 (300); il brusco passaggio dal discorso indiretto al discorso è nel testo.

<sup>3</sup> Hdt 2.50.1

po, vennero a sapere dall'Egitto i nomi di tutti gli altri dei, e soltanto molto dopo quello di Dioniso. Interrogarono quindi sui nomi l'oracolo a Dodona, quest'oracolo infatti è considerato il più antico della Grecia. Posto dunque dai Pelasgi a Dodona il quesito se si dovessero adottare i nomi provenienti dai barbari, l'oracolo dette parere favorevole all'uso. Da questo momento essi compirono i sacrifici facendo uso dei nomi degli dei, e dai Pelasgi questi nomi furono ricevuti dai Greci»<sup>4</sup>.

La differenza sta dunque, come ormai per lo più si ritiene, tra l'appellativo (*eponyma*), cioè l'esatta denominazione con la quale ogni singola divinità va invocata perché la preghiera sia efficace, e il nome (*onoma*) che ne indica genericamente l'identità? In questa sede possiamo lasciare da parte questo problema e chiederci piuttosto perché Erodoto si preoccupi di stabilire un sistema di rigorose corrispondenze tra divinità greche e divinità "barbare". Come in altri casi, non è stato un grecista a spiegarlo.

L'eminente egittologo Jan Assmann in un importante articolo passato per lo più inosservato ai filologi classici<sup>5</sup>, indaga la millenaria consuetudine vigente in tutto il Vicino Oriente Antico di "tradurre gli dei", di stabilire cioè una rigorosa corrispondenza tra divinità appartenenti a differenti pantheon, attestata dalle prime liste sumero-accadiche fino ai successivi elenchi di nomi divini amorrei, hurriti, elamitici, cassiti. L'utilità prima di questo sistema di corrispondenze è da ricercare, secondo Assmann, nella necessità di vincolare i trattati internazionali all'autorità divina: «La lista di questi dei chiude convenzionalmente il trattato. Essi devono di necessità essere equivalenti come per la loro funzione così anche per il loro rango. La teologia interculturale perciò diventò un tratto del diritto internazionale»<sup>6</sup>. La sostanziale analogia funzionale tra divinità appariva garanzia sufficiente di traducibilità di un nome; qualche cosa di simile a ciò che poi avverrà, pur in sede squisitamente letteraria, tra la Grecia e Roma. La traducibilità comportava la tolleranza: «Uno dei principali incentivi alla tolleranza verso le religioni straniere può essere identificato nel campo del diritto internazionale e della pratica di istituire trattati con altri stati e popoli»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Hdt 2.52 Per Erodoto (1.56-7) i Pelasgi furono il popolo alloglotto che abitò precedentemente le terre greche.

<sup>5</sup> J. Assmann, *Translating Gods: Religion as Factor of Cultural (Un)Translatability*, in S. Budick and W. Iser (edd.), *Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford Un. Press 1996, pp. 25ss. M. Harrison, in un'appendice del suo libro *Greek and Barbarians*, Oxford 2002, espressamente dedicata al passo erodoteo (*The names of the gods*, pp. 251ss.) e pur molto ricca di riscontri bibliografici, non ne fa cenno.

<sup>6</sup> Assmann, art. cit. p. 26.

<sup>7</sup> Ibid.



## 2. Tolleranza vs monoteismo?

Sul tema della tolleranza Assmann ritorna presto. Dopo aver ripreso il tema della traducibilità religiosa nel libro dedicato a Mosè, egli affronta più esplicitamente l'opposizione politeismo tollerante *vs* monoteismo intollerante nel saggio *Non avrai altro dio*.

Stabilita l'opposizione tra il comune politeismo del mondo antico e il monoteismo ebraico, Assmann si interroga sulla violenza che appare connaturata all'affermazione di quest'ultimo: «Per quale motivo i testi biblici descrivono la fondazione e l'affermazione della religione monoteista con immagini tanto brutali?»<sup>8</sup>. Nella Bibbia si susseguono in effetti atti di violenza, non di rado efferata, che accompagnano la conquista della terra promessa, violenza promossa e guidata dalle stesse parole di Yahweh (*Es.* 23.22-3, *Deut.* 2.33-4, 7.2-5, 7.22-4 etc.). A colpire, più della violenza in sé, è proprio il linguaggio che la trasmette: «Il problema dal quale parto non è la violenza, ma è il *linguaggio* della violenza, le scene di massacri, bagni di sangue, persecuzioni, separazioni forzate all'interno di matrimoni misti e così via»<sup>9</sup>.

Si potrebbe obiettare che non si tratta di racconti storici, ma di ricostruzioni mitiche; questo però, osserva acutamente Assmann, non elimina il problema, anzi lo rende più vivo: «La questione del loro significato si pone in maniera ancora più pressante se questi episodi non vengono ritenuti storici, ma simbolici, e quindi considerati saghe e leggende con le quali una società si costruisce o ricostruisce un passato in grado di dare senso e prospettiva alle finalità e ai problemi attuali»<sup>10</sup>.

La sovranità del dio unico si afferma con l'eliminazione di chi non si piega alla sua autorità; la sua gelosia e la sua ira hanno come loro modello il comportamento dei sovrani dei grandi regni: «Per i re assiri l'esistenza di altri stati indipendenti costituiva un problema, tanto che fecero il possibile per includerli, tramite il vassallaggio, sotto la propria sfera d'influenza. Si viene così a costituire un'ideologia, o semantica politica, di cui il monoteismo finì con l'ereditare alcuni tratti importanti»<sup>11</sup>. La spiegazione di Assmann si rifà a quella di Othmar Keel, ma ciò gli serve soprattutto per distinguere il carattere "politico" da quello "religioso": «La trasposizione del dispotismo assiro con la nuova forma di legame esclusivo con il Signore ad essa collegata fu un atto di liberazione che rese Israele indipendente dai tiranni esterni»<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> J. Assmann, *Non avrai altro dio*, trad.it., Bologna 2007, p.27. L'edizione originale non è dichiarata dall'editore italiano, ma deve trattarsi di *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006.

<sup>9</sup> id., p.30.

<sup>10</sup> id., p.31.

<sup>11</sup> id., pp. 72-3.

<sup>12</sup> id. p.94.



L'argomentazione è sottile, ma per alcuni versi anche fragile, e rischia di essere fraintesa. In uno scritto successivo, lo stesso Assmann fa intendere quanto le sue affermazioni sulla violenza propria del linguaggio monoteistico ebraico avessero suscitato malintesi nell'Israele di oggi, nel quale il mito della terra promessa gode di piena credibilità storica.

Ma, a parte la violenza, quel che non persuade nelle considerazioni di Assmann è il carattere di assoluta unicità che egli riconosce al monoteismo ebraico. In un intervento risalente al 2000, egli annota: «È facile, o perlomeno non impossibile, in linea di principio, tradurre gli dei egizi in quelli assiri, ma è impossibile una traducibilità fra religioni monoteistiche e pagane»<sup>13</sup>.

A smentirlo c'è però Erodoto: «So che i Persiani seguono queste usanze: non costruiscono statue, templi o altari, anzi stimano folli coloro che li fanno, a quanto mi pare perché non ritengono come i Greci che gli dei abbiano forme umane. Essi onorano Zeus salendo a fare sacrifici sulla cima dei monti e chiamano Zeus l'intera volta celeste»<sup>14</sup>.

Erodoto interpreta il culto esclusivo di Ahura Mazda giovandosi dell'ambiguità con la quale è usato nel V secolo il nome di Zeus in Grecia e soprattutto in Atene: dio supremo della società olimpica degli dei, ma anche per certi versi quintessenza stessa della divinità, e l'ambiguità linguistica riflette a sua volta una più antica ambiguità fattuale. Lo statuto di Zeus non appare infatti mai chiaramente definito nel corso dei secoli che portano alla compiuta sistemazione del pantheon greco: dio supremo ma dal culto assai limitato, privo di templi fino alla metà del VI secolo, mostra spesso i tratti della divinità onnicomprensiva, quando non sta a indicare addirittura una volontà divina non altrimenti determinata.

Una sicura distinzione tra monoteismo e politeismo risulta d'altronde in generale alquanto illusoria; né molto soddisfacente si rivela la differenza indicata dallo stesso Assmann, sempre sulla traccia di Othmar Keel, tra un monoteismo "immaturo", che ammette l'esistenza di altri dei ma ne interdice il culto, e un monoteismo "maturo" che nega la possibilità di ogni altra divinità. Troppe sono le figure che, seppur solo a livello teorico, tendono a sovrapporsi nelle classificazioni tentate dagli storici delle religioni: dio unico, dio supremo, dio creatore, dio latente etc.<sup>15</sup> Se poi dalle teologie si passa alle vere e proprie pratiche religiose, alle credenze e agli atti devozionali di chi celebra o assiste agli atti di culto, le cose si complicano ancora di più. Il monoteismo, anche il

<sup>13</sup> J. Assmann, *Dio e gli dei. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, trad.it., Bologna 2009, p.46. Il volume assembla una serie di conferenze tenute nel 2000 a Gerusalemme, integrate da capitoli aggiunti.

<sup>14</sup> Hdt 1.131.

<sup>15</sup> Basti ricordare la ricca fenomenologia in R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955.

più maturo, anche quello più rigorosamente definito, tende a colmare il vuoto che esso stesso ha creato tra il divino e l'umano, come è stato magistralmente messo in luce in un saggio di Henry Corbin<sup>16</sup>.

In assenza della ricorrente teofania, propria di molti riti pagani e rinnovata in quello cristiano della messa, lo spazio tra Dio e uomo viene occupato da molti tipi di gerarchie celesti, impegnate ad assicurare una consolatoria comunicazione con un dio remoto che rischierebbe altrimenti un'assoluta inaccessibilità. Angeli, arcangeli, cherubini e serafini sono ben noti all'ebraismo già chiaramente configurato dell'ultima età ellenistica, e cristianesimo e islam se ne appropriano, aggiungendovi le figure umane dei santi, portatori, dopo la morte, di speciali poteri protettivi e taumaturgici, cui ci si rivolge, seppure non siano oggetto di adorazione.

### 3. *Processi di etnicizzazione*

Il saggio Melchisedech, interprete della coscienza del credente colto di età tardo medioevale, avvertiva una sostanziale somiglianza delle tre religioni del Libro, fondata sulla comune fede in un'unica divinità creatrice e provvidenziale, un padre premuroso della salvezza dei propri figli. Il riconoscimento e la tolleranza reciproca non durò però a lungo, neppure ai livelli intellettuali più alti della società. Il costituirsi e il consolidarsi degli stati moderni in Europa e la formazione del grande impero ottomano, che riaggregava politicamente la grande maggioranza dell'islam, accrebbero gli elementi di divisione e di disparità e favorirono il processo di trasformazione delle differenze religiose in vere e proprie differenze etniche. Il compiersi della "reconquista" della penisola iberica (1492) e, ottant'anni dopo, la battaglia di Lepanto (1571) e la conquista moscovita di Kazan (1572) segnano con chiarezza la definitiva cristianizzazione dell'Europa. Cristianizzazione dell'Europa, ma soprattutto europeizzazione del cristianesimo.

In un saggio ricco di annotazioni curiose e non privo di interessanti divagazioni autobiografiche, il critico Abdelfattah Kilito ricorda il resoconto di viaggio di un teologo arabo, Muhammad Saffâr, membro di una delegazione inviata dal sultano del Marocco al governo francese. Siamo negli ultimi anni della Monarchia di luglio, dopo che il Marocco è stato militarmente sconfitto e costretto a sospendere l'appoggio strategico offerto precedentemente alla rivolta algerina. La partecipazione di un teologo a una missione diplomatica è giustificata dalle parole del sultano al suo ambasciatore: «"Ti ci vuole un dottore che diriga la preghiera e la lettura del Corano, e sappia rispondere

<sup>16</sup> H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris 1981; oggetto precipuo del saggio è il monoteismo islamico, ma i riferimenti si estendono all'angelologia biblica.

ai loro preti, perché essi sono molto interessati ai musulmani in generale, e in particolare per quel che riguarda i dogmi e la religione"»<sup>17</sup>. Nessun francese però, annota subito Kilito, si dimostra minimamente interessato alla fede religiosa della delegazione marocchina, che viene invece condotta a visitare tutto ciò che possa impressionarla e conquistarne la meraviglia. È soprattutto l'apparato militare che si esibisce agli ospiti e che li colpisce per la sua efficienza. Lo stupore di Saffâr è tanto più forte perché, egli annota, «essi sono armati per la guerra e superiori ai loro nemici non per il cuore, il coraggio o lo zelo religioso, ma per la stupefacente disciplina, la sorprendente precisione e il rispetto delle leggi per loro inviolabili!»<sup>18</sup> Certo, chi parla è un teologo, ma è importante, e Kilito non manca di sottolinearlo, che il costante confronto tra Francia e Marocco, su cui si costruisce l'intero resoconto, sia sempre trascritto nella contrapposizione cristiani-musulmani. Kilito osserva: «Sentiamo che egli insiste sull'opposizione tra Islam ed Europa, soggetto che in seguito acquisterà importanza, e quanta! Ma non *nomina* l'Europa; non vi vedeva dunque che una fortezza del cristianesimo?»<sup>19</sup>. Centocinquant'anni dopo non sarà notevole alcuna asimmetria: anche per il senso comune dell'europeo, educato dai mass-media, arabi e islamici saranno tutt'uno.

Assai diversa nel percorso, o più correttamente si dovrebbe dire nei percorsi, la parabola che porta all'etnicizzazione dell'ebraismo giunge nondimeno a risultati non molto dissimili. La storia di feconda disseminazione e moltiplicazione della fede di Israele in oriente e nel bacino del Mediterraneo ha finito con apparire al comune senso storico solo come un'infinita serie di sofferenze di un popolo disperso e perseguitato.

Solo recentemente uno storico israeliano, Shlomo Sand<sup>20</sup>, ha riaffrontato organicamente il problema della diaspora, mostrando con chiarezza quanto sia infondato storiograficamente il presupposto dell'assenza di un proselitismo ebraico nel mondo antico e tardo antico. Il mito cristiano della dispersione dei giudei decisi con la distruzione del secondo tempio è stato fatto proprio dai sostenitori della continuità etnica prima ancora che religiosa di tutti gli ebrei. Ma molte fonti storiche dicono altrimenti, raccontano di un gran numero di conversioni e anche di conversioni di massa di popolazioni pagane lungo tutta la costa africana del Mediterraneo, così come in Mesopotamia e in Persia e forse fin sulle rive del Caspio<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> A. Kilito, *Tu ne parleras pas ma langue*, trad.fr., Arles 2008, p.68.

<sup>18</sup> id. p.71.

<sup>19</sup> ibid.

<sup>20</sup> S. Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, trad.fr., Paris 2008.

<sup>21</sup> In particolare la conversione del re dei Khazari con l'intero suo popolo databile ai sec. VIII-IX ebbe grande risonanza nel medioevo e dà il titolo a un dialogo apologetico del poeta e filosofo Yehouda Ha Levi (XI-XII sec.) scritto in arabo a tradotto poi in ebraico. Al riguardo si veda l'interessante articolo

Per evidenti ragioni politiche la più recente ideologia ebraica preferisce invece far torto alla potenza persuasiva del proprio messaggio spirituale pur di negare che a formare il moderno “popolo” ebraico abbiano concorso altri che i lontanissimi discendenti degli abitanti espulsi dalla Palestina nel I secolo d.C.<sup>22</sup>

La storia dell'ebraismo di età medioevale e moderna è ovviamente molto articolata; tuttavia, anche dove non si è assistito a veri e propri pogrom, in Europa la discriminazione che ha colpito gli ebrei si è andata sviluppando in una medesima direzione: la minoranza religiosa, per le progressive restrizioni degli spazi di libertà, ha finito con l'apparire, e spesso con l'essere, una minoranza etnica, circoscritta e riconoscibile. L'ebreo è il diverso cui i cancelli del ghetto impediscono di mescolarsi pericolosamente ai normali. Si può dire dunque che sia stata la persecuzione a creare il popolo?

#### 4. *Da popolo a stato.*

«L'oppressione ha fatto di noi un gruppo storico riconoscibile per la sua omogeneità. Lo vogliano o no, noi siamo diventati un popolo, “un popolo uno”». Così scrive Baruch Hagani in un piccolo volume dedicato alla vita di Theodor Herzl, un libro assai interessante già per il tempo in cui fu scritto, gli anni immediatamente successivi alla frenetica attività di Herzl e assai prima che l'Europa immaginasse che dall'oppressione si potesse passare allo sterminio<sup>23</sup>.

Due tratti del quadro storico nel quale si sviluppa l'opera di Herzl appaiono con chiarezza nel racconto di Hagani. Il primo è proprio il carattere del “popolo” di cui egli parla. Agosto 1897, a Basilea si riunisce il primo congresso

di M. Cavarocchi, *Il “Kuzari” di Giuda Levita: problemi e possibilità interpretative*, “Rivista di storia della filosofia” 1988, pp.651ss.

<sup>22</sup> Su questo tema si vedano anche i contrastanti interventi di alcuni studiosi, e la replica di Sand, sul numero 158 di “Le Débat”, pp.146 ss.; particolarmente importante quello dello storico dell'antichità Maurice Sartre (pp. 177 ss.) che porta molte testimonianze documentarie a sostegno della tesi di Sand. Per contro il forte dibattito sviluppatosi in Francia negli ultimi mesi coinvolge molti oppositori che non entrano nella questione storiografica vera e propria o addirittura dichiarano di non aver letto il libro. Può essere interessante richiamare la soluzione di compromesso proposta, precedentemente all'apparizione del libro di Sand, in U. Bonanate, *Il Dio degli altri. Il difficile universalismo di Bibbia e Corano*, Torino 1997, p. 128: «In altri termini, come numerosi studi mettono ormai in grado di affermare con ragionevole sicurezza, esistevano i “proseliti” (termine usato a proposito dei pagani che si convertivano), ma non il proselitismo». A supporto della tesi ufficiale è giunta puntualmente la conferma “scientifica”, o meglio due discordanti conferme: *Il genoma rivela: partirono dall'Italia le due anime della diaspora ebraica*, “La repubblica” 11 giugno 2010, p. 41 e *I figli di Abramo nell'era del genoma*, “Internazionale”, 11-17 giugno 2010, p. 96. La genetica riuscirà dunque presto a dimostrare il miraggio nazista dell'esistenza di una razza ebraica?

<sup>23</sup> B. Hagani, *Vita di Teodoro Herzl*, Roma 1919, p.33. Il libro è stato ristampato per celebrare il sessantesimo anniversario della fondazione dello stato di Israele con una introduzione di L. Compagna, Roma 2008.

so sionistico: «Una strana fantasmagoria di visi. Un esile pallido polacco cogli zigomi sporgenti. Un biondo ungherese; un romeno bruno, dal viso tagliato con l'ascia; un francese dal colorito fresco con un binocolo; un olandese dal colorito profondo, nipote di marrani; un tedesco pienotto; un russo dagli occhi ardenti...» e l'enumerazione prosegue ancora a lungo. È evidente l'esagerazione di chi scrive, nondimeno essa rivela bene la meraviglia di chi aveva partecipato alla riunione. A fronte di questa eterogeneità, assai lineare si rivela il modello che Herzl giunge a tracciare della comunità ebraica che dovrà sorgere nell'ambito territoriale dell'impero ottomano: «Herzl, giurista accorto, vi pensò a lungo: una compagnia sovrana, liberamente costituita sul modello delle grandi compagnie coloniali inglesi del XIX secolo: una *chartered*»<sup>24</sup>.

A dispetto della loro varia provenienza, gli Ebrei saranno dunque i coloni dell'Europa che si insediano nei confini di un impero tradizionalmente benevolo, in vista di un comune progresso: «Gli Ebrei hanno tutte le qualità d'iniziativa e di attività che mancano ai Turchi; e sono perfettamente disinteressati politicamente: non saranno certo i forieri di alcuna potenza conquistatrice»<sup>25</sup>.

Questo il progetto; ma con la guerra e lo sbriciolamento dell'impero ottomano il quadro storico muta radicalmente. L'ideologia coloniale tuttavia persiste e guida i primi insediamenti, combinandosi con un credo più potente: il dovere di riconquistare la patria perduta.

Dalla religione al popolo, dal popolo alla nazione e allo stato nazionale. Questo percorso è ricostruito con vigile rigore documentario da un'altra storica israeliana, Idith Zertal, in un libro apparso qualche anno fa in traduzione italiana, cui è stata dedicata in verità ben poca attenzione<sup>26</sup>. L'autrice ripercorre passo per passo le diverse fasi della costruzione della nazione israeliana, fondata, come quella di tutti gli stati nazionali, sul sacrificio dei morti per la patria.

Nel dicembre 1919 a Tel Hai nell'alta Galilea è ucciso un colono ebreo; ne segue una serie di piccoli scontri tra questo estremo avamposto e la popolazione araba. Ne discute il Consiglio provvisorio degli Ebrei di Palestina, dove prevale sulle altre l'opinione di Ben Gurion, che Tel Hai debba essere difeso ad ogni costo. Il 1 marzo 1920 (11 Adar 5680 del calendario ebraico) ha luogo la battaglia decisiva in cui i membri del piccolo gruppo trovano tutti la morte. Oggi la piccola località «è un sito storico che commemora l'eroismo dei pionieri della Hulla Valley i quali difesero ostinatamente le loro

<sup>24</sup> id. p.77.

<sup>25</sup> id. p.76.

<sup>26</sup> I. Zertal, *Israele e la Shoah. La nazione e il culto della tragedia*, trad.it., Torino 2007.

case fino alla morte»<sup>27</sup>. «L'11 di Adar diventò nelle scuole e nei movimenti giovanili il giorno di un ritrovato eroismo fisico degli ebrei di Palestina. Eroismo nettamente distinto dal comportamento degli ebrei della Diaspora, che si ricollegava direttamente al mito dell'eroismo antico della strenua difesa di Massada o di Yodfat dall'assedio dei soldati romani. Bimbi e adolescenti si recavano annualmente in pellegrinaggio alle tombe della Galilea settentrionale, e mandavano a memoria le "imperiture" parole di Trumpeldor, in una forzata e inevitabile iniziazione alla loro israelità»<sup>28</sup>.

I morti per la patria si sono in seguito andati moltiplicando. Dapprima gli insorti del ghetto di Varsavia: «I combattenti del ghetto furono "arruolati", a posteriori, nelle Palmach, "le compagnie d'assalto" della Haganah; separati dai loro fratelli della Diaspora e definiti veri figli del sionismo combattente. "Noi abbiamo combattuto qui, loro là", disse Yitzhak Sadeh, comandante delle Palmach, istituendo un'equazione ideale tra situazioni di guerra "qui" e "là", e, di fatto, banalizzando la condizione degli ebrei nell'Europa occupata dai nazisti»<sup>29</sup>. Dissenso da questa impostazione fu espresso da Marek Edelman, uno dei capi della rivolta di Varsavia; egli rifiutò di riconoscere nella fondazione dello stato ebraico il senso della Shoah, ma il suo libro *Il combattimento nel ghetto*, pubblicato nel 1945 a Varsavia, fu tradotto in ebraico solo nel 2001.

Sulla scia della vittoria della guerra dei sei giorni, un accademico di Francia, Thierry Maulnier, scrisse sul "Figaro" che Auschwitz è «il prezzo pagato per la risurrezione di Israele»<sup>30</sup>. Non è altro che l'eco di quanto, qualche anno prima, in occasione del processo Eichmann, aveva dichiarato Ben Gurion: «"Noi, popolo ebraico sovrano in Israele, siamo i redentori del sangue di sei milioni di ebrei"»<sup>31</sup>. La visione storica di Ben Gurion è molto chiara: «"Il passato remoto è più vivo di duemila anni di passato recente"»<sup>32</sup>. Perciò la fondazione dello stato di Israele segna la ripresa di una storia nazionale interrotta: «"Dalla conquista di Giosuè figlio di Nun non si registra un avvenimento altrettanto straordinario"»<sup>33</sup>. «Ben Gurion – commenta Zertal – abrogò due millenni di storia di vita ebraica al di fuori della terra d'Israele. La rivoluzione s'impegnò sia a cancellare interi periodi dagli annali del popolo ebraico sia a spezzare i legami col capitolo della Diaspora della storia ebraica, e pertanto

<sup>27</sup> La citazione è dalla voce *Tel Hai* della Jewish Virtual Library, enciclopedia online pubblicata dalla American-Israeli Cooperative Enterprise ([www.jewishvirtuallibrary.org](http://www.jewishvirtuallibrary.org)) consultata nel giugno 2010.

<sup>28</sup> Zertal cit., pp. 17-8. Yosef Trumpeldor fu considerato il vero eroe di Tel Hai, a lui sono attribuite le ultime parole: «Non è nulla. È bello morire per la patria!»

<sup>29</sup> id p. 19.

<sup>30</sup> citato da Zertal p. 129.

<sup>31</sup> id p. 110.

<sup>32</sup> id. p. 56.

<sup>33</sup> id. p. 96.

a dimenticarlo»<sup>34</sup>. A cementare l'ideologia della continuità è la Legge del Ritorno, approvata nel 1950, che sancisce il diritto di ogni ebreo di "ritornare" in Israele e di acquisirne la cittadinanza e tutti i benefici ad essa legati. Ma chi può considerarsi ebreo? Qui il discorso si complica: sono da ritenersi ebrei sia coloro che professano questa religione, sia coloro che, pur trascurandone i precetti o addirittura dichiarandosene estranei, siano figli di madre ebrea, per la definizione della quale valgono evidentemente le stesse regole<sup>35</sup>.

### 5. *Orientalismi e convivenze*

L'etnicizzazione del cristianesimo risulta senza dubbio più subdola. A differenza di giudaismo e islam, non è religione che si fondi sul diritto consuetudinario di un popolo rielaborato in un sistema di regole di pietà, né che sia legata a un'unica lingua considerandola sacra. Né la predicazione di Gesù né l'epistolografia di Paolo presuppongono che Dio si riveli parlando una sola lingua; al contrario, il mito della Pentecoste sottolinea vigorosamente la chiamata ad annunciare l'evangelo a ciascun popolo nel suo proprio idioma. Moltiplicatisi soprattutto nella estesa rete della diaspora ebraica e intorno ad essa, i cristiani hanno come punto di riferimento giuridico obbligato il diritto romano, tanto più da quando il cristianesimo, per ragioni di pace sociale, diventa l'unica religione dell'impero. L'ortodossia non è inoltre garantita dall'esegesi di un testo sacro affidata a singoli maestri, uomini di riconosciuta sapienza e conoscenza, ma si va formando nell'ambito di un'istituzione sacerdotale strutturata, secondo modalità di decisione collegiale: i sinodi episcopali votano i *dogmata*, cioè le deliberazioni che entrano così a far parte di un indiscusso patrimonio dottrinario<sup>36</sup>.

In contrasto con questa potenziale universalità tuttavia, al principio dell'età moderna, prende sempre maggiore consistenza una vera e propria determinazione geografica: cristianesimo ed Europa tendono a corrispondersi e a definire il mondo civilizzato, le terre che gli Europei vanno conquistando entrano a far parte, sia pure in posizione complementare e subalterna, del mondo civilizzato, e la cristianizzazione, spesso meramente formale, appare il segno di tale civilizzazione. L'espansione coloniale segna infatti la seconda fase di intenso proselitismo cristiano. Questo sostanziale processo di etnicizzazione è però in qualche modo mascherato da un altro processo ugualmente in atto

<sup>34</sup> *ibid.*

<sup>35</sup> Una nota di R. Weiner, *Who is a Jew?* ([www.jewishvirtuallibrary.org](http://www.jewishvirtuallibrary.org), consultato nel giugno 2010) aggiorna sulla controversia in atto in Israele contro la riduzione alla sola derivazione matrilineare. Nello stesso sito i dati dell'immigrazione in Israele da tutti i paesi del mondo (1948-2007).

<sup>36</sup> Si ricordi che *dogma* non ha originariamente altro valore che quello di deliberato di un consesso e quindi quanto era approvato come ortodosso da un concilio ecclesiastico.



di etnicizzazione del progresso scientifico, che conduce fino all'elaborazione intellettuale della dea Ragione. Si definisce allora un principio teorico di tolleranza, proprio dei popoli progrediti, che è però solo occasionalmente operante nella società e non si estende in ogni caso oltre i limiti del sistema.

La “novelletta” di Boccaccio pare così ritrovare senso nel teatro dell'illuminismo settecentesco. È ancora Saladino a interrogare l'ebreo, il saggio Nathan, e la risposta sembra ricalcare fedelmente quella di Melchisedech; Lessing tuttavia opera un piccolo ma significativo ritocco: una volta che l'orefice riporta gli anelli, «neppure lo stesso padre sa riconoscere il suo dato come modello. Felice e in pace, egli chiama i suoi figli, ciascuno separatamente e a ciascuno dà la sua benedizione – e il suo anello – e muore»<sup>37</sup>. La variante, probabilmente involontaria, non è casuale, perché quel “neppure” muta il senso generale della parabola. Nella formulazione medioevale il padre, solo il padre, sa quale sia l'originale e quali le copie; in Lessing non c'è più nessuno che sappia: il padre è scomparso, si direbbe che sia morto soddisfatto di non aver segreti da custodire, e nel seguito del discorso di Nathan non si fa riferimento ad alcun Padre celeste che vegli sulla condotta e sulla fede dei suoi figli. Sotto l'apparente ripresa si cela la negazione assoluta; il deismo è tollerante perché giudica meramente abitudinaria ogni specifica pratica religiosa: l'anello che ciascun figlio possiede è equivalente agli altri perché nessuno dei tre ha alcun valore oggettivo, nessuno racchiude un contenuto di verità. Significativamente infatti non si parla più di tre “leggi”, ma di tre “religioni”.

Il cristianesimo europeo tende a trasformarsi nell'europeicità cristiana, la quale acquisisce un nuovo motivo, razionalmente scientifico, di contrapposizione a giudaismo e islam. Si scopre che le lingue semitiche, nelle quali sono scritti Torah e Corano, sono ben distinte dalla grande famiglia ariana definita con chiarezza da Franz Bopp. Come l'antico accadico e l'aramaico, esse risultano perciò estranee al patrimonio linguistico di chi intenda studiare i primordi della civiltà europea. L'estraneità linguistica prelude, e in molti casi accompagna l'estraneità razziale, e comunque contribuisce a spostare l'asse della contrapposizione religiosa in contrapposizione di civiltà<sup>38</sup>. Nasce l'orientalistica come disciplina accademica separata, e ai rapporti tra questi studi e l'immaginario europeo che si va manifestando nella letteratura e nelle arti figurative è dedicato l'importante saggio di Edward Said<sup>39</sup>. Nel libro di Said non si avverte tuttavia quel che emerge con chiarezza dalle pagine in larga

<sup>37</sup> G. E. Lessing, *Nathan der Weise*, III 7.

<sup>38</sup> Tralasciando i noti aspetti più evidentemente propagandistici non è forse inutile ricordare che una certa confusione pervade ancora una parte della ricerca più seria e non è molto difficile incontrare, per influenza duméziliana, la dubbia nozione di religione indoeuropea.

<sup>39</sup> E. Said, *Orientalismo*, trad.it., Milano 1999.



misura autobiografiche di Orhan Pamuk. Nato e cresciuto in una Turchia programmaticamente occidentalizzante, seppure non completamente occidentalizzata, ancora adolescente egli vaga per le strade e i quartieri più vecchi della sua Istanbul alla ricerca nostalgica di una città perduta del cui grande passato restano solo brandelli di memoria e una profonda tristezza, la città dell'Ippodromo e del Serraglio, dove per secoli convissero diversi popoli, si udirono diverse lingue, si videro diverse fogge d'abiti.

«Poiché Istanbul non è mai stata la colonia degli occidentali che la descrissero, disegnarono e filmarono, il fatto che costituisse un materiale esotico non mi disturba né mi rattrista. Anch'io, spinto dallo stesso entusiasmo, trovo esotici questi viaggiatori, le loro paure e i loro sogni nei nostri confronti, e spesso li leggo non per divertirmi, informarmi o guardare la città uscita dai loro pennelli, ma per occuparmi del loro mondo. Inoltre erano venuti qui a casa mia, per i loro desideri, le loro fissazioni, e avevano descritto ciò che avevano visto: così il mio mondo si è infiltrato nei loro testi e disegni»<sup>40</sup>.

Ad affascinare i viaggiatori evocati da Pamuk era stato soprattutto il miscuglio umano, la sopravvivenza di una molteplicità di linguaggi prima ancora che di lingue, di cui l'occidentale, l'europeo, nella sua irreversibile omologazione andava perdendo persino la memoria. «Che città strana Costantinopoli!», scrive nel 1842 Gérard de Nerval, «Splendore e miserie, lacrime e gioie; l'arbitrarietà più che altrove, e anche più libertà; – quattro popoli diversi che vivono insieme senza troppo odiarsi. Turchi, Armeni, Greci ed Ebrei, figli dello stesso suolo e che si sopportano gli uni gli altri molto meglio di quanto faccia da noi gente di diverse province o di diversi partiti»<sup>41</sup>. E, trent'anni dopo, Edmondo de Amicis con più serena pacatezza: «Io mi sentivo al centro d'un altro mondo e tutt'intorno mi si aprivano nuovi orizzonti. E qualche volta pensavo con rammarico al giorno in cui avrei dovuto rientrare nel cerchio angusto della mia vita ordinaria. Come potrò più adattarmi – dicevo tra me – a quei soliti discorsi e a quei soliti casi? E questo è un sentimento che provano tutti gli Europei di Costantinopoli. A chi ha vissuto quella vita, ogni altra pare che debba riuscire scolorita e uniforme. È una vita più leggiera, più facile, più giovanile di quella d'ogni altra città d'Europa»<sup>42</sup>.

È la ricchezza di esperienze ricordata più recentemente da Elias Canetti nella rievocazione della Rustschuk della sua infanzia<sup>43</sup>. Nato quarant'anni dopo l'annessione della città all'allora principato di Bulgaria, Rustschuk (Ruse) mantiene ancora negli anni precedenti la prima guerra mondiale il

<sup>40</sup> O. Pamuk, *Istanbul*, trad.it., Torino 2006, pp. 285-6.

<sup>41</sup> G. de Nerval, *Voyage en Orient*, Paris 1998, p.567.

<sup>42</sup> E. de Amicis, *Costantinopoli*, Milano 1877<sup>4</sup> p.187.

<sup>43</sup> E. Canetti, *La lingua salvata*, trad.it., Milano 1980, pp. 14 s.

carattere di città ottomana, nella quale sono presenti credenti di tre religioni e si parlano sette lingue, più di una, com'egli ricorda, nella sua stessa famiglia.

Nostalgia di un mondo non ancora etnicizzato, non ancora modellato sull'ambiguo, pericoloso stampo delle identità nazionali nel quale e del quale siamo stati così educati a vivere che può arrivare a sorprenderci una piccola nota di cronaca sulle pagine di un giornale marocchino di qualche tempo fa. Si tratta di un fatto assolutamente banale: l'amministrazione comunale di Tangeri, dopo aver acquistato lo storico ospedale Benchimol, fondato più di un secolo fa dalla locale comunità ebraica per accogliere i pazienti bisognosi della città, lo fa radere al suolo in una sola notte. L'articolo, firmato dal segretario della Fondazione del patrimonio culturale giudeo-marocchino Simon Lévy, critica senza reticenze sia le autorità di Tangeri, sia l'ormai sparuta comunità israelitica che si è prestata all'operazione. Lévy aggiunge: «Oggi un'intera popolazione di vecchi e autentici Tangerini, musulmani o ebrei, ardenti innamorati della loro città, protestano»<sup>44</sup>.

La notizia, si è detto, è banale; si tratta di un ordinario caso di speculazione edilizia simile a tanti altri di cui nessun europeo avrebbe motivo di meravigliarsi. Meno usuale forse ci può apparire la reazione. È vero, l'ospedale Benchimol aveva da subito accolto pazienti sia ebrei sia musulmani, eppure una protesta così unitaria in fondo non può non sorprenderci. È la conferma di quanto le guide turistiche non si stancano di ripetere sulla linea del governo, che cioè oggi in Marocco musulmani ed ebrei vivono non diversamente da come vissero per secoli, fianco a fianco, condividendo quotidianamente la vita della città e svolgendo attività per lo più complementari con vantaggio reciproco? Uno storico esempio di tolleranza dunque, o, forse, qualche cosa di più, che ci offre utili motivi di riflessione?

Nel suo libro su Marrakech, Canetti racconta di un incontro fatto casualmente nella Mellah, il quartiere ebraico della città, allora il più popolato del Marocco. Si tratta di un'intera famiglia, con la quale la comunicazione appare dapprincipio difficile perché c'è solo un giovane che parli francese, eppure siamo nel 1954, due anni prima cioè che finisca la dipendenza dalla Francia. A parte l'omonimia che egli scopre col giovane ebreo, entrambi si chiamano Elias, nulla fa sì che Canetti lo differenzi, né ne differenzi la famiglia dagli altri abitanti della città. Gli ebrei ne condividono la vita compresa l'ignoranza della lingua dei coloni europei, hanno lo stesso ritmo di lavoro e di ozio, mangiano gli stessi cibi, seppur con qualche concessione all'alcool priva di rimorsi, parlano come gli altri arabi, sono cioè a tutti gli effetti arabi, o berberi arabizzati. La differenza si riduce alla ritualità religiosa, ma appare chiaro che questa sola differenza non produce un significativo senso di estraneità e nessuno di essi

<sup>44</sup> *Libération*, Casablanca, 19 avril 2010, p. 1.

avrebbe difficoltà di comprendere la parabola di Melchisedech e di dividerne l'ammaestramento.

### 6. Babel: gli dei e Dio.

Questa è la torre di Babel che parla in ogni lingua;  
Caino uccide Abele ed è qual dio esaltato.  
Vuole con la sua torre salire fino al cielo,  
e al rapinoso turbine piegare sé non vuole.  
Corrono dicerie, la verità è taciuta;  
i cuori son fuorviati, sì in alto siam saliti.  
Parola è ormai vocabolo disperso senza senso;  
precipita la torre, in nulla si è dissolta.

Johannes Becher, l'autore di questa poesia, fu uno dei protagonisti dell'espressionismo poetico tedesco, che ebbe la sua più significativa manifestazione nei primi anni del primo dopoguerra nell'antologia *Menschheitsdämmerung*<sup>45</sup>. Becher partecipò in quegli stessi mesi alla Repubblica dei consigli bavarese e militò poi fino all'avvento del nazismo nel partito comunista. Esule nell'Unione sovietica per dieci anni, tornò dopo la fine della guerra nella Germania dell'est, dove ricevette incarichi di rilievo, scrisse l'inno ufficiale della DDR e ne fu per alcuni anni ministro della cultura. Morì nel 1958. *La torre di Babel*, apparsa in una raccolta postuma, fu scritta probabilmente negli ultimi anni della sua vita, che furono anche gli anni del suo massimo impegno politico, e perciò ha sempre lasciati sconcertati i suoi lettori. Hans Mayer, l'illustre critico che insegnò per quindici anni letteratura tedesca (1948-1963) a Lipsia, ricorda il tempo trascorso nella DDR in un volume intitolato proprio *La torre di Babel*<sup>46</sup>. Egli vede infatti in questa breve composizione poetica di Becher, posta quasi a epigrafe del libro, la più lucida e sofferta rappresentazione delle contraddizioni che percorrevano lo stato comunista tedesco e il clima di falsità ed inganno nel quale si era costretti a vivere. La poesia di Becher sarebbe dunque una pungente allegoria della stessa DDR, o forse di tutto quello che si è poi convenuto di chiamare "socialismo reale". L'interpretazione di Mayer è stata generalmente accettata e, riprendendola tre anni dopo, Nikolaus Brauns scrive un corposo saggio su Becher nel quale puntigliosamente specifica tutti i tratti della supposta allegoria<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> *Menschheitsdämmerung*, Berlin 1920; rist. *Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus*, hrsgb. K. Pinthus, Hamburg 1959.

<sup>46</sup> H. Mayer, *Der Turm von Babel. Erinnerung an eine Deutsche Demokratische Republik*, Frankfurt/Mn 1991.

<sup>47</sup> N. Brauns, *Johannes R. Becher – Diskrepanz zwischen Lyrik und weltanschaulichem Engagement* (1994), ora liberamente consultabile in [www.raeterepublik.de](http://www.raeterepublik.de).

Qualche dubbio tuttavia può permanere; l'allegoria poetica, quando sia provvista di una propria forza interpretativa, tende sempre a mutarsi in metafora: più delle singole immagini s'impone il significato d'insieme, e in questo caso il mito evocato è di tale potenza e di così larga risonanza storica che inevitabilmente finisce con interferire in qualsiasi pur calcolato gioco di corrispondenze. Che si rappresenti un fallimento è chiaro. Ma il fallimento di che cosa? Della DDR, della realizzazione del socialismo in Germania e in Europa, del sogno di un'umanità finalmente libera e pacificata dopo gli eccidi della guerra? Hans Mayer ricorda che la torre di Babele non crollò in rovine, ma ne fu soltanto abbandonata la costruzione; tuttavia un progetto abbandonato è un progetto vanificato, crollato, ed è quindi la metafora, come si vede, a vincere sull'allegoria.

Becher indica due cause del fallimento: «la verità è taciuta» e «sì in alto siam saliti», e un effetto: «la parola si fa vocabolo». È questo forse il perno dell'intera composizione: la parola (*Wort*), anziché impegnare chi l'enuncia e convincere chi l'ascolta, ha perduto ogni riconoscibilità ed efficacia, si è fatto mero suono di un linguaggio a stento decifrabile, vocabolo (*Vokabel*)<sup>48</sup>.

Con questo siamo riportati al senso stesso del mito biblico: la confusione delle lingue impedisce ogni continuazione del progetto perché produce incomprensione reciproca, è l'ostacolo a qualsiasi comunicazione, la causa dell'abbandono dell'impresa. Certo, nel racconto della *Genesi* questa confusione è voluta da Dio; egli colpisce l'umanità come già l'aveva colpita con il diluvio. Non c'è più sterminio, ma dispersione; ma il distacco tra divino e umano non è meno marcato. E il senso più forte dei versi di Becher è proprio la constatazione dell'impossibilità dell'uomo di realizzare quel che Platone definirebbe il divino che è in lui e che l'autore dell'inno della DDR aveva enfaticamente proclamato: «Lasciateci arare, lasciateci costruire, imparate e create come mai prima / e confidando nelle proprie forze innalzatevi a progenie libera».

Il racconto della *Genesi* ci permette di aggiungere un'ulteriore osservazione. Esso, come i suoi commentatori non hanno mancato di mettere in luce, possiede un'altra funzione esplicativa: dar conto della divisione del genere umano e delle molte genti nella discendenza di Noé. A ciò provvede sì la cosiddetta tavola dei popoli tracciata nel cap. 10, ma qui c'è qualche cosa di più. La differenza delle lingue implica infatti un tratto non secondario: se questo libro della Torah, come d'altronde tutti gli altri, è scritto in ebraico, la sua lettura è preclusa ad ogni altro popolo, resta patrimonio esclusivo della discendenza

<sup>48</sup> Si consideri che il tedesco *Vokabel*, a differenza dell'italiano *vocabolo*, indica per lo più il termine di una lingua straniera.

di Abramo, la quale, non a caso, diventa da questo momento l'unico soggetto di tutta la storia narrata. La disseminazione degli uomini non è d'altronde soltanto linguistica: «l'Eterno confuse quivi il linguaggio di tutta la terra, e di là l'Eterno li disperse sulla faccia della terra»<sup>49</sup>. Così divisi, i diversi popoli abbandonati da Yahweh, si rivolgeranno a diverse divinità, che Dio, il dio del solo Israele, esorterà i suoi a combattere e a distruggere. Il mito di Babele, se sembra riaffermare l'assoluta sovranità dell'unico dio, si rivela un mito a forte valenza nazionale, che suggerisce una visione ancora sostanzialmente politeistica: il nostro dio è il più potente tra tutti gli dei<sup>50</sup>. La storia del popolo eletto non è quindi solo la storia delle lotte e delle vittorie dei discendenti di Giacobbe fino alla conquista della terra promessa, ma anche la storia delle lotte e delle vittorie del loro potente dio sugli dei degli altri popoli.

Quando poi il suo popolo si accresce e si diffonde anche in una miriade di città straniere, questo dio, pur mantenendo tutti i suoi più importanti tratti distintivi, diventa veramente l'unico. La sua rivelazione e i suoi comandamenti riguardano allora tutti coloro che credono in lui, che confidano cioè nella sua provvidenza. Perché credere non significa ritenere, credere che sopra l'uomo ci sia una divinità, cosa ovvia a quel tempo, ma assai più credere in, affidarsi a questa divinità, riconoscere nel legame che lega ad essa l'uomo il senso stesso della propria vita.

L'affermazione del profeta Habacuc «il giusto vivrà [trarrà la propria vita] dalla fede», posta da Paolo a fondamento della teologia cristiana, diventa anche il centro della riflessione ebraica ed è il cardine della predicazione islamica<sup>51</sup>. Le grandi esortazioni del Corano si aprono spesso con il vocativo «Oh voi che credete!», e il riferimento è rivolto a tutti coloro che, già conoscendo la rivelazione del Libro, sono pronti ad accettare la parola di Dio dall'ultimo e supremo suo profeta. Musulmana è infatti la definizione di sostanziale affinità tra le tre «religioni del Libro» e la considerazione che le riconduce a un'unica storia guidata dall'unico Dio.

Ma se «il credere in» costituisce in quanto tale l'atteggiamento primo della *pietas*, il «credere che» s'impone non appena dal disordine del sentimento religioso si passa all'ordine della razionalità teologica, non appena cioè si passa a definire con chiare norme discorsive chi appartiene alla comunità dei fedeli e chi deve considerarsene escluso. Qui a prevalere sono le «leggi» di cui parlano Melchisedech e i quattro saggi di Ramon Llull, le specifiche regole di comportamento che definiscono il percorso di ciascun uomo e di ciascun

<sup>49</sup> Gen. 11.9; se ne veda il commento in J. A. Soggin, *Genesi*, Casale Monferrato 1991, p.176.

<sup>50</sup> I riscontri biblici di questa affermazione del resto non mancano: Es. 18.11, Ps. 76.14, Ps. 77.33, Ps. 97.9.

<sup>51</sup> Hab. 2.4; Rom. 1.17 e Gal. 3.11.

gruppo, e conseguentemente la loro identità, regole che, ogni qual volta acquistino maggiore importanza della stessa fiducia nella provvidenza divina, finiscono col distorcere la stessa immagine della divinità. E, dal momento che le regole amano tradursi in imposizioni e divieti vincolanti, quanto più esse prevalgono, tanto più la divinità finisce col ridursi a loro rigoroso ed esigente custode. Il dio che dà vita a chi in lui confida tende perciò a trasformarsi in un occhiuto controllore della conformità della condotta quotidiana del suo credente. A lui gli uomini attribuiscono l'estendersi dei margini del proibito che incombe su chi è preoccupato di un riconoscimento e di un autoriconoscimento identitario<sup>52</sup>. Norme alimentari, di vestiario, di gesti e di parole, molti dei tratti che consideriamo per definire antropologicamente un gruppo sociale, servono così a distinguere, e non di rado a contrapporre, vite religiose che in sé presentano forti elementi di affinità e che dovrebbero presupporre, e teoricamente presuppongono, un'unica divinità comune.

Ma come scoprire questo Dio unico così variamente mascherato? Come pensare un unico dio dei dominatori e dei dominati, di coloro che attendono il giorno della rivincita e di coloro che assaporano i velenosi frutti di una falsa vendetta? Si è dunque passati dalla sinonimia al suo opposto, l'omonimia? Babele ci ha ricondotti da Dio agli dei?

<sup>52</sup> Le "buone maniere" cui furono educate generazioni di giovani borghesi europei (non tenere le mani in tasca, non sorbire un liquido rumorosamente, non masticare con la bocca aperta, non appoggiare i gomiti sulla tavola etc.) rispondevano allo stesso principio di autoriconoscimento.



CESARE LETTA

**Un'eco ovidiana e tre nomi di cani in *Pinocchio***

1. Questa incursione, forse incauta, in territori che riconosco non miei, più che un atto di *hybris* vorrebbe essere un atto di *pietas*, un omaggio affettuoso all'autore del libro che sessant'anni fa rappresentò per me il primissimo incontro con la lettura e che ancor oggi, rinverdito dalle riletture prima per i figli e poi per il nipote, conserva intatti ai miei occhi tutto il suo fascino e la sua freschezza.

Sono consapevole dei rischi cui vado incontro non conoscendo la ricchissima bibliografia su Pinocchio: è possibile, per non dire assai probabile, che le coincidenze su cui vorrei soffermarmi siano state già da tempo notate, e che io finisca per far la parte di chi sfonda una porta aperta; me ne scuso fin d'ora, ma spero di poter contare sull'indulgenza tra ironica e divertita che gli specialisti vorranno riservare a uno studioso di storia antica tentato per un momento di abbandonare la strada maestra.

Vorrei partire dal capitolo XXII, in cui "Pinocchio scopre i ladri e, in ricompensa di essere stato fedele, vien posto in libertà". In questo episodio il burattino, nel tentativo di rubare due grappoli d'uva, resta preso in una tagliuola e, sorpreso dal contadino infuriato, viene da costui costretto a prendere il posto del suo "cane di guardia" appena morto. Nella notte, poi, dalla viva voce delle faine venute a rubare le galline del contadino, Pinocchio scoprirà che il suo defunto predecessore era stato un cane infedele, complice delle faine, con cui spartiva abitualmente il bottino. Da parte sua Pinocchio fingerà di stare al gioco e permetterà al contadino di catturare le "quattro ladroncelle", rinunciando poi a "raccontare i patti vergognosi che passavano tra il cane e le faine", perché, "ricordandosi che il cane era morto, pensò subito dentro di sé: - A che serve accusare i morti?... I morti son morti, e la miglior cosa che si possa fare è quella di lasciarli in pace!...".



Per questo cane defunto, che compare solo nel ricordo e nelle parole del contadino e delle faine, Collodi scelse il nome di Melampo. Difficilmente può essere casuale il fatto che questo fosse il nome di un cane già in Ovidio. Nel terzo libro delle *Metamorfosi*, narrando l'episodio di Atteone, trasformato in cervo da Diana e sbranato dai suoi cani, il poeta fornisce un nutrito catalogo di questi animali, che si apre proprio col nome di Melampo (Ov., *Met.*, III, 206-208):

*Dum dubitat, videre canes: primusque Melampus  
Ichnobatesque sagax latrati signa dedere,  
Gnosius Ichnobates, Spartana gente Melampus.*

Si tratta di cani da caccia, ed è quindi significativo che Melampo sia detto di origine spartana, quasi a sottolineare le sue qualità di guerriero, cui allude anche l'immagine bellica *signa dedere*<sup>1</sup>.

Appare dunque ancora più stridente il contrasto antifrastico tra un nome così evocativo, dato a un "cane di guardia" che avrebbe dovuto combattere come un guerriero, e la realtà truffaldina del suo comportamento. Penso che di questo Collodi fosse consapevole e che appunto tale consapevolezza abbia determinato la sua scelta.

D'altra parte, non può sorprendere che nel bagaglio culturale di Collodi ci fosse un classico come le *Metamorfosi* di Ovidio, logica premessa alle *Metamorfosi* di Apuleio, la cui funzione di modello per la trasformazione di Pinocchio in asino è di per sé evidente ed è stata da tempo riconosciuta.

Si potrebbe inoltre pensare che nel nome del cane collodiano possa essere confluito anche il ricordo dell'omonimo personaggio umano, il mitico veggente greco figlio di Amitaone ed Eidomene che ebbe il dono di comprendere il linguaggio degli animali<sup>2</sup>. Questo potrebbe spiegare il fatto che sia il defunto cane Melampo, sia il nuovo Melampo che lo sostituisce (Pinocchio) capiscano senza difficoltà i discorsi delle faine, siano in grado di rispondere loro facendosi a loro volta capire, e riescano a prevedere esattamente quello che accadrà nella notte: l'inganno e il furto ai danni del contadino nel caso del cane infedele, la punizione delle faine nel caso di Pinocchio.

Anche questo secondo Melampo è ricordato nelle *Metamorfosi* di Ovidio<sup>3</sup>, dove però non si fa cenno di queste sue straordinarie capacità; non escludo,

<sup>1</sup> Cfr. F. BÖMER, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Kommentar*, I, *Buch I-III*, Heidelberg 1969, pp. 503-504.

<sup>2</sup> J. PLEY, in *RE*, XV, 1 (1931), cc. 392-399, s.v. *Melampus*, nr. 1.

<sup>3</sup> Ov., *Met.*, XV, 325 ss. Secondo il mito, Melampo avrebbe guarito le figlie di Preto, re di Tirinto, dalla follia con cui erano state punite da Dioniso o da Hera. Ovidio allude a lui, senza nominarlo espres-

tuttavia, che attraverso un'edizione commentata del testo ovidiano Collodi avesse avuto notizia di quanto in proposito riferisce Apollodoro<sup>4</sup>.

2. Un altro nome di cane figura nei capitoli XXVII-XXIX. Alidoro è il mastino che, dopo l'arresto e la fuga di Pinocchio, lo insegue sulla riva del mare, viene poi salvato dallo stesso Pinocchio quando sta rischiando di affogare, e infine lo salva dalle grinfie del pescatore verde. Questa volta sembrerebbe trattarsi di un nome parlante, che nell'evocare un paio d'ali, cui per giunta attribuisce la perfezione dell'oro, vuole esprimere l'incredibile velocità di quel "grosso cane mastino, che aveva guadagnato il primo premio in tutte le corse dei cani".

Sospetto che Collodi abbia rifunzionalizzato in questo senso un nome suggeritogli dal titolo di un'opera buffa di Leonardo Leo, rappresentata per la prima volta a Napoli nel 1740 e riproposta, dopo una lunga eclissi, nel 2008 a Reggio Emilia e Napoli.

Si potrebbe anche supporre che Collodi, in alternativa o forse in concomitanza con l'etimologia italiana appena ricordata, pensasse a un'etimologia greca (ἄλιδωρος, "dono del mare"), che pure potrebbe adattarsi bene all'ambientazione marina dell'episodio e si inserirebbe perfettamente nella logica antifrastica che ho creduto di riconoscere in questi riecheggiamenti di nomi classici, dal momento che in realtà Alidoro, lungi dall'essere un dono del mare, è una preda sottratta al mare che sta per inghiottirlo.

3. Al mondo del melodramma settecentesco, piuttosto che direttamente all'*Orlando Furioso*, potrebbe essere attinto anche il nome di un terzo cane collodiano, Medoro, il Can-barbone che compare come cocchiere della Bambina dai capelli turchini nel capitolo XVI, con la sua livrea di gala, completa di "una specie di fodera da ombrelli, tutta di raso turchino, per mettervi dentro la coda, quando il tempo cominciava a piovere".

*Angelica e Medoro* è infatti il titolo di tutta una serie di composizioni settecentesche ispirate al celeberrimo episodio del poema ariostesco: una serenata in due atti di Nicola Porpora, su libretto del Metastasio, rappresentata a Napoli il 28 agosto 1720; una serenata di Giacomo Francesco Milano, pure su

samente, quando tra le possibili spiegazioni del fatto che chi si abbeverava alla fonte di Clitorea, in Arcadia, diventa astemio, ne adduce una legata a questa vicenda: *sive, quod indigenae memorant, Amythaone natus, / Proetidas attonitas postquam per carmen et herbas / eripuit furiis, purgamina mentis in illas / misit aquas odiumque meri permansit in undis*. Nel suo commento alle *Avventure di Pinocchio* la Marcheschi si limita a un breve riferimento al nome del cane di Atteone e al Melampo indovino: v. C. COLLodi, *Opere*, a cura di D. MARCHESCHI, Milano 1995, p. 988, nota 119.

<sup>4</sup> APOLLod. *Bibl.*, I, 9, 11.

libretto del Metastasio; un dramma per musica in tre atti di Carl Heinrich Graun, rappresentato a Berlino il 27 marzo 1749; una cantata drammatica di Domenico Cimarosa, rappresentata a Vienna nel 1783.

Anche in questo caso, il contrasto tra il grottesco Can-barbone descritto da Collodi e l'affascinante giovane che conquista l'amore della bellissima Angelica nell'*Orlando Furioso* non potrebbe essere più stridente. Possiamo aggiungere che, invece, la Fatina dai capelli turchini, con la sua grazia, risulta perfettamente omologa all'Angelica della coppia ariostesca, col risultato di sottolineare ulteriormente il rovesciamento attuato per Medoro. Credo però che la scelta di Collodi non sia legata solo a un gioco antifrastico rispetto al modello: sospetto che Medoro sia il risultato pressoché obbligato di una sorta di corto circuito tra i nomi degli altri due cani esaminati in precedenza; Medoro sembra infatti la fusione tra la parte iniziale del nome di Melampo e quella finale del nome di Alidoro<sup>5</sup>.

Qui mi fermo, consapevole di aver osato troppo; ma non dispero che questi miei rapidissimi spunti possano essere ripresi e ampliati con maggiore solidità da altri più capaci.

<sup>5</sup> Come mi segnala l'amico Alberto Borghini, che ringrazio di cuore, l'idea che il Medoro collodiano sia il risultato della fusione di due nomi era stata già cursoriamente prospettata da E. CAFFARELLI – R. RANDACCIO, *Collodi onomasta e i nomi toscani delle 'Avventure di Pinocchio'*, in «Il nome nel testo. Riv. int. di onomastica letteraria» 7 (2005), pp. 209-227, in particolare p. 215.

AHARON QUINCOCES LORÉN

## Débora bajo el árbol

### 1. *Débora la profetisa.*

Débora es sin duda una figura excepcional en la narración bíblica. Ciertamente no se trata de la única profetisa mencionada<sup>1</sup> pero ocupa un lugar preeminente por extensión del relato, subrayando su extraordinario carácter. El título de profetisa que se le atribuye comporta cierta dificultad porque es difícil la precisación entre *qere* y *ketib* en *nebiah*, que dejan abierta una interrogación capaz de mermar la dignidad a la figura y re-situarla en un cuadro general para las restantes profetisas<sup>2</sup>.

Si superamos este problema de defección del rango de Débora, no superficial, para adentrarnos en la narración, los elementos de interés se multiplican. Bajo un árbol, una palmera, Débora despacha los asuntos de Israel y desde esta posición dará orden a Barac de prepararse para derrotar a Sisara y el rey de Yabin<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Miriam (Ex. 15, 20-21 e Mic. 6,4), Hulda (2Re 22,14-20 y 2Cr. 34, 22-28) y Noadiah (Ne. 6,14: falsa profetisa extranjera). La literatura rabínica (Meg. 14a) menciona siete profetisas de Israel: Sara, Miriam, Débora, Ana, Abigail, Hulda y Esther.

<sup>2</sup> Para E. Assis, “«The hand of a woman»: Deborah and Yael (Judges 4)”, *JHS* 5 (2005), pp. 1-12, Débora es una auténtica juez, a diferencia de los restantes jueces del libro, que tendrían mayormente el carácter de salvadores del pueblo ella actúa como tal: expone los elementos, dispone la acción que se debe ejecutar y emite juicio dependiendo del cumplimiento de ésta y del modo en que se cumpla o contrariamente conmina castigos a los contraventores. Para llegar a esta conclusión se apoya en el estudio de T. Ishida, “The Leaders of the Tribal Leagues ‘Israel’ in the Pre-Monarchic Period”, *Rivista Biblica* 80 (1975) pp. 514-530. La misma profecía parece tener un carácter tal que, por ejemplo, R.G. Boling, (R.G. Boling, *Judges (AB)*, New York, 1975, p. 96) cree que ni tan siquiera la misma Débora comprende las palabras que profiere, especialmente las referidas a la victoria por mano de una mujer, mientras G. Webb (“The Book of the Judges: An Integrated Reading”, *Journal for the Study of the Old Testament* 40, 1987, p. 138) piensa que este último elemento es solo una estrategia narrativa de suspense y sorpresa.

<sup>3</sup> En efecto la figura de una profetisa la *Biblia* es estridente al punto que es necesario puntualizar que Débora operaba a cielo abierto para no levantar sospechas y no en lugar cerrado o privado, lo cual

El árbol en general, por tanto la palmera, es una referencia simbólica múltiple que se despliega:

### 1. La palmera y su distribución geográfica.

En la antigüedad la palmera de dátíl (*phoenix dactylifera*) se extendía sobre un área que iba del valle del Indo a Mesopotamia, sur de Persia, el Mediterráneo oriental y el cuerno de África. Se desconoce el área original de la planta aunque una hipótesis indica Sumer tomando como indicio un análisis léxica que llevaría hasta raíces pre-sumerias, lo que sugiere a su vez el conocimiento de la planta en la región ya antes del desarrollo de la civilización sumeria.

Registros históricos describen el fruto sin dar a conocer si trataba de una cultivación o de recolección de árboles aun salvajes. Sin embargo varias referencias al fruto provenientes del valle del Nilo y del Eufrates parecen sugerir el origen cultivado en una área en que la agricultura era conocida ya en el quinto milenio<sup>4</sup>. En efecto, ya desde esa fecha se han encontrado semillas de la palmera asociadas a asentamientos humanos como por ejemplo en la isla de Dalma, cerca de Abu Dabí<sup>5</sup>. La prueba más temprana del cultivo de la palmera hay que colocarla, según Popenoe<sup>6</sup>, en la construcción del templo de Shin, la divinidad lunar, en Ur. Otros estudiosos como Fouadi<sup>7</sup> sitúan la cultivación de la palmera de dátíl en la Baja Mesopotamia en la época de Eridu, durante el tercer milenio.

### 2. El árbol en general y la palmera en particular como lugar de conexión con lo numinoso<sup>8</sup>.

le estaba prohibido por ser mujer: así en las explicaciones de Simeón ben Absalom a propósito de Meg. 14a e Tanna Deve Eliyahu ix comparado con Yalk ii, 42. La “sospecha” es que, en general, toda interpretación posbíblica tiende a minusvalorar y a redimensionar las aportaciones de las figuras femeninas.

<sup>4</sup> La hipótesis se debe al sumeriólogo B. Landsberger (“The Date Palm Tree and its By-Products according to the Cuneiform Sources”, *Archiv für Orientforschung*, 17, 1967).

<sup>5</sup> Dos semillas encontradas en la isla en 1998 fueron fechadas respectivamente en 5110 a.C. y 4670 a. C. No habiendo pruebas de cultivación en esa época alternativa más probable es atribuir la presencias de estas semillas al tráfico comercial en la zona. Véase M. Beech and E. Shepherd, “Archaeobotanical Evidence for Early Date Consumption on Dalma Island, United Arab Emirates”, *Antiquity* 75 (2001) pp. 83-89.

<sup>6</sup> P. B. Popenoe, *Date Growing in the Old World and the New*, Altadena, 1913.

<sup>7</sup> A. H. Al Fouadi, *Enki's Journey to Nippur: the Journey of the Gods*, Ph. D. Dissertation University of Pennsylvania, Michigan, 1969.

<sup>8</sup> Así en Gn. 12 y 18 y Ex. 3,1 y sucesivamente además de en el paso objeto de examen en Jue. 3,1 y 9, 37 sin perder de vista que otra Débora nodriza, que reposa bajo una encina en un punto cercano a Bet-el. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart, 1948, p. 82, que sugiere la reducción de ambas figuras en una sola, de carácter mítico y protectivo, como corresponde también a su papel de “madre de Israel”.

El árbol como elemento vertical, al igual que las montañas, es un vehículo privilegiado hacia las alturas, morada de la divinidad o divinidades. El mundo antiguo conoce diferentes tradiciones que asocian el árbol al oráculo e incluso hacía de ellos seres parlantes<sup>9</sup>. A la categoría del árbol puerta de lo numinoso pertenecen las encinas<sup>10</sup>, los tamariscos, los cipreses<sup>11</sup> y las palmeras. En la *Biblia*, Abraham destaca por su conexión con lo numinoso y la recurrente presencia de árboles en esas circunstancias: la encina de Moreh (asociada al altar de Sichem) en Gn 12,6, la encina de Mamré (asociada a la tumba patriarcal en Hebrón) en Gn. 13, 18 o Gn 14, 13. En Gn 18, 1-8 recibe a los ángeles bajo una encina y por último en Gn. 21, 33 verso en que el tamarisco se asocia a la ley. La relación de Abraham con un árbol que reúne estas características de puerta, queda subrayada y confirmada por Jueces 9, 37<sup>12</sup> en relación a Gn. 12, 6-7<sup>13</sup>. No solo. La duración y la solemnidad del pacto parecen asociarse también con la encina como en Gn 35, 4-8 o Josué 24, 26 como si fuesen la contraparte de la fuerza y la belleza que se atribuyen a las encinas y que las hacen merecedoras de una particular atención por parte de YHWH<sup>14</sup>. Una relación estrecha entre encinas, como símbolo y lugar de culto pastoral<sup>15</sup>, subraya, como veremos, la aún más estrecha relación existente entre Débora y la fertilidad y la renovación del mundo sensible. Sin embargo es más fácil ver el lazo que une el papel de las encinas seculares, y en general los árboles, en la *Biblia* con las prácticas de culto a los antepasados o a las manifestaciones de las divinidades, bien que estas encinas pudiesen estar inscritas en circuitos nómadas o de trashumancia de poblaciones dedicadas al pastoreo.

<sup>9</sup> R. J. Williams, *The Fable in Ancient Near East*, en E. C. Hobbs - A Stubborn (eds.), *Faith: Papers in Old Testament and related Subjects Presented in Honor William Andrew Invin*, Dallas, 1956, pp. 7-11. En referencia directa a una palmera podemos citar *Ahiqar Syr.* 8, 35 donde hallamos una palmera parlante que ruega no ser talada. En ámbito bíblico la referencia en sin duda el Salmo 148 y con posterioridad diversas fuentes rabínicas atestiguan la persistencia de la tradición: Hag 14b, Suk. 28a, BB 134 o Gn. Rabba 3,2, en que diferentes árboles, entre ellos la palmera, poseen la capacidad de hablar y ensalzar de ese modo YHWH.

<sup>10</sup> El Libro de los Jubileos 32 30 se menciona la *encina llanto* de Débora, refiriéndose a la nodriza de Rebeca, lo cual no hace sino crear mayor confusión acerca de la identidad de las dos Débora, o quizá justamente refleje que esa confusión venía ya de antiguo, mezclándose los dos personajes femeninos, como sugería Noth, y legando ambas a una encina o a una palmera. No se puede ocultar que esta referencia depende de la interpretación que se de al texto según la versión, siendo estas las indicadas por Charles (R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees*, Oxford, 1895), Solo en la versión C falta la palabra *encina*, presente en todas las demás.

<sup>11</sup> En alternancia cipreses y tamariscos se encuentran en el *Testamento de Abraham* 3, 1-4.

<sup>12</sup> Modernamente esta conexión del patriarca con un árbol ha sido señalada por algunos estudiosos: H. Gunkel, *Genesis*, Gottingen 1964, p. 166; D. Allison Jr, "Abraham's Oracular Tree (T. Abr. 3;1-4)", *Journal of Jewish Studies* 54 (2003) pp. 51-61.

<sup>13</sup> Considérense también a este respecto Dt. 11, 30, Jos. 24, 26 y Jue. 9, 6.

<sup>14</sup> Za 11, 2 o Is. 2, 12-13.

<sup>15</sup> Sobre la ambientación de la época patriarcal véanse: J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975; H. M. Wahl, *Die Jakobserzählungen*, Berlin 1997.

La continuidad de este tipo de relación cultural con lo sacro en el mundo antiguo se ve, en relación con las encinas, en la mención de topónimos ugaríticos teofóricos del siglo XIII a.C., los únicos de la zona a decir la verdad: la “encina de Sherdanu”, en el territorio de Ili-shtama e Mati-Ilu es mencionada en PRU III<sup>16</sup>.

Igualmente la aparición de mensajeros divinos a los pies de un árbol se refleja en Jue. 6, 11-21 cuando Gedeón encuentra un ángel a los pies del terebinto de Ofra (otra mujer con nombre de animal asociada a un árbol) y decide posteriormente erigir un altar en ese lugar. Esta tradición es, sin embargo, conflictiva: la referencia a un árbol y su conexión con la prohibición de venerar ídolos de madera (mucho menos por tanto un árbol entero) y las traducciones posteriores del texto bíblico<sup>17</sup> han sugerido la tesis del “ostracismo de la encina de Mamré”, aunque el mismo *Testamento de Abraham* muestra como la idea de un árbol numinoso, asociado al patriarca o autónomo de éste, tuviese vigor suficiente para sobrevivir a estos intentos de eliminación<sup>18</sup>.

La palmera es en el Sl. 92,12 símbolo del hombre *justo*, por analogía con la forma derecha del tallo del árbol. Por asociación podemos entonces inferir que quien se sienta a su sombra debe ser también justo como justa debe ser por tanto la profecía que se realice a su sombra: ¿acaso no coincide y todo ello con el papel jugado por una juez/profetisa como Débora?

Concluyo señalando un último detalle que refuerza el lazo entre la palmera (símbolo de lo justo) y Débora: la profetisa sitúa su cuartel general en Judea<sup>19</sup> cuyo símbolo es, justamente, la palmera de dátíl.

### 3. El árbol como “ashera” y el papel de Débora como madre de Israel.

En efecto el aspecto de oráculo de la “ashera” como representación del árbol no es del todo secundario. La asociación de la “ashera” con los árboles

<sup>16</sup> J. Nougayrol, *Le Palais Royal d'Ugarit, III*, Paris 1955, pp. 109 y 131.

<sup>17</sup> La traducción griega de los LXX, Targum Onqelos, Targum Neofiti I, Targum Pseudo-Jonatan y el Libro de los Jubileos 13, 2 dan muestra de ello en medida desigual.

<sup>18</sup> Cabe pensar que la radicación de esta forma de veneración fuese de verdad sólido a la luz de textos como AZ 3, 7 y las palabras de Rabí Simón: las de este último hacen pensar en un culto al árbol en si como ocurría entre asirios y babiloneses por ejemplo. De otro lado Plinio describe como era costumbre, en el tiempo de Jesús, hacer de los árboles un templo de los que colgar trozos de tejido y depositar a sus pies ofrendas.

<sup>19</sup> Dt. 34, 2; Jue. 3, 12 y 2Cr. 28, 3. Más tarde la palmera, ya en época romana y durante el reinado de Simón Macabeo, entró en la numismática en el reverso de la monedas: cito los trabajos de mayor difusión por su antigüedad L. F. J. Cagnart De Saulcy (1807-1880), *Numismatique de la Terre Sainte*, Paris, 1873; F. W. Madden, *Coins Of The Jews, with 279 Woodcuts and a Plate of Alphabets*, Boston, 1881. No está de más indicar una ulterior pero significativa coincidencia. No lejos de Bet-El se hallaba Jericó, acomunada con Judea por compartir la palmera como símbolo (Dt. 34, 3). Tácito (*Hist.* V, 6) a propósito de la fertilidad de Judea señala muy particularmente la abundancia de palmeras en este territorio.



se concreta en diferentes modos: como árbol viviente cercano a un altar de YHWH (Dt. 16, 21); como imagen lignaria en el templo (2Re. 21, 7, más en general como ídolo lignario hecho y erigido por mano del hombre en 1Re. 14, 15, 2Re. 16, 3-4, 2Re. 17, 1); se encuentra la “ashera” bajo los árboles (1Re. 14, 23 y 2Re. 17, 10); se encuentra junto a altares en lugares altos y con frecuencia en asociación con “el anfitrión del cielo”. La conjunción de la presencia de la “ashera” en un lugar alto y en presencia de un árbol verde subraya su asociación con la esfera sexual y consecuentemente con la fertilidad. En suma existe una indudable conexión entre “ashera” y un ídolo de madera o un árbol plantado o cortado para ser recolocado como pilar y que, por último, algunos textos asocian al imprecisado “anfitrión del cielo” y a cuyo culto se refiere sea en singular que en plural y al cual se suman la altura y el árbol vivo<sup>20</sup>. Es posible realizar hoy una comparación iconográfica entre diferentes materiales recuperados en las excavaciones de Kuntillet Ajrud<sup>21</sup> e Khirbet el Qom<sup>22</sup> con la imágenes que nos transmiten los textos de Ras Shamra<sup>23</sup>. El resultado que se obtiene es sugestivo, en el horizonte amplio y transcultural del substrato mediorienta, a la par de orientador. Del cruce de datos de las tres fuentes obtenemos una identificación de la ashera con una mujer desnuda y sensual que ofrece frutos mientras a sus pies o a su alrededor se hayan diferentes animales (leones, carneros, serpientes) en posición rampante o beligerante, hasta la representación estilizada de la ashera con un árbol<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> J. Day, “Ashera in the Hebrew Bible & North Semitic Literature”, *Journal of Biblical Studies* 105/3 (1986) pp. 385-408) ha agrupado las posiciones de los estudiosos sobre la identificación y naturaleza de la “ashera” en tres bloques que ahora resumimos para mayor comodidad: la escuela germánica, que la identifica con Astarte o su símbolo; la escuela británica, que la identifica con un ídolo lignario sacro usado como objeto de culto y que podría ser eco de una divinidad cananea; la ashera es divinidad y objeto sacro al mismo tiempo. Sobre esta última posición se coloca y va más allá R. Hestrin, “The Understanding Asherah: exploring Semitic iconography”, *Biblical Archaeology Review* 17/5 (1991) pp. 50-59) cuando ve la ashera bíblica tres manifestaciones suyas: la imagen que representa la divinidad, como un árbol verde, como asherim.

<sup>21</sup> William G. Dever, “Asherah, consort of Yahweh? New evidence from Kuntillet 'Ajrūd”. *BA-SOR* 255 (1984) pp. 21-37; P. Merlo, “L'Aserah di Yhwh a Kuntillet Ajrud : rassegna critica degli studi e delle interpretazioni”, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 11 (1994) pp. 21-55; P. Merlo, “Note critiche su alcune presunte iconografie della dea Asera”, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 14 (1997) pp-43-63.

<sup>22</sup> J. Hadley, “The Khirbet El Qom Inscription”, *Vetus Testamentum* 37/1 (1987) pp. 50-62.

<sup>23</sup> M. Smith, *Palestine, Parties and Politics that shaped the Old Testament*, London, 1971. El autor identifica Ashera con Qudshu, así como se acepta la general identificación de Ashera con Athirath.

<sup>24</sup> Resulta fácil cruzar estos datos con los revelados en las excavaciones de Minet el-Beida y Ugarit (T. Binger, *Asherah: the Goddess in the Texts from Ugarit, Israel and the Old Testament*, Sheffield, 1997) y que muestran divinidades en situaciones similares, especialmente los retratos egipcios referentes a Qudshu (I. E. S. Edwards, “A Relief of Qudshu Astarte”, *Journal of Near Ancient Studies* 14 (1955) pp. 49-51). Por otro lado el mismo J. Day, “Ashera in the Hebrew Bible & North Semitic Literature” p. 404 reconoce que la ashera asume el aspecto de un árbol estilizado.



La oferta del fruto se recuerda también en Os. 14, 9. Este paso bíblico, si bien confunde por su referencia directa a YHWH, ofrece una corroboración directa a binomio oferta fruto-divinidad. La misma oferta del fruto sugiere otro paralelismo con el árbol de la vida. Con una sugestiva hipótesis Long<sup>25</sup> traza una conexión entre el árbol de la vida y la ashera como divinidad de un panteón israelítico que solo en épocas posteriores la ha desterrado a favor de una divinidad masculina única (YHWH): la divinidad femenina actúa de puente asegurando la fertilidad, como agente activo del principio sagrado de la renovación del mundo. La conexión entre el árbol de la vida y la fertilidad nace de la oferta del fruto, que evidencia el esquema presente en la mitología semítica según el cual la oferta esconde un sentido más amplio de la vida que incluye la inmortalidad y que hace de los alimentos, bebida o comida, sustancias en la que se encuentran los poderes mágicos subyacentes. Esta conexión ha sido puesta de manifiesto por Albright<sup>26</sup> en su análisis sobre la figura de Ishtar. Caber sumar a todo ello la asociación de la palmera, siendo éste un árbol sagrado, al culto asiro-babilónico de Astarte<sup>27</sup>, diosa madre ligada a la fertilidad de la tierra<sup>28</sup>. Así mismo el árbol presenta un nexo entre la fertilidad, propiedad frecuentemente feminilizada, y el ciclo vida muerte, que en primera instancia es individual pero que se extiende a la esfera colectiva siendo el individuo metonimia viviente del grupo al que pertenece (ya sea esta la familia, el clan o la nación)<sup>29</sup>. Y a la fertilidad se rehace así mismo la hoja de la palmera<sup>30</sup> y quizás fuese éste otro motivo por el cual estaba presente el palacios y templos<sup>31</sup>. Tal conexión parece estar avalada por 1Re 6, 29-35 y Ez. 41,18 pasos que subrayan la unión entre la palmera y la mitología babilónica.

<sup>25</sup> A. P. Long, *Asherah, the Tree of Life and the Menorah: Continuity of a Goddess Symbol in Judaism?*, en L. Isherwood (ed.), *Patriarchs and Profets and Other Villains*, London, 2007 (<http://www.asphodel-long.com/html/asherah.html>).

<sup>26</sup> W.F. Albright, "Goddess of Life and Wisdom", *Hebraica* 36 (1920) pp. 258-394. Gilgamesh, por el rechazo de Istar a darle de comer el fruto de la viña, no accede a la eternidad. Véase también J. M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah*, Cambridge, 2000.

<sup>27</sup> M. H. Fairbridge, *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, London, 1928, p. 32 quien a su vez se apoya en A. Layard, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1854, Vol XX. Astarte, nombre fenicio de la diosa madre, divinidad relacionada con la fertilidad y el amor sexual E. Meyer, Astarte, en *Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, W. H. Röscher, Leipzig, 1845-1923, V. I-III; W. Robinson Smith, *op. cit.*, *ad loc.*

<sup>28</sup> Un rey sentado en un carro entre las palmeras representa fertilidad en la mitología asiria: se unen, aunque sea en forma solo parcial, las dos imágenes, real y profética. Queda por aclarar si entre los frutos sagrados mencionados en Ez. 47, 12 se encuentran también los de la palmera.

<sup>29</sup> G. R. H. Wright, "Joseph's Grave under the Tree by the Omphalos of Shechem", *Vetus Testamentum* 22 (1972) pp. 476-486, especialmente pp. 480-81.

<sup>30</sup> 2Esd 22,44 y 1Mac 13,51.

<sup>31</sup> Que sea solo como licencia simbólica si se desea, pero podemos citar a este uso Sl. 92, 12. 1Re 6, 29 da sin embargo mayor detalle sobre este aspecto y en forma muy concreta. En templos y palacios

La relación iconográfica de la palmera con la *ashera* como aquella que sacia la sed de los dioses y por consiguiente con la producción de líquidos<sup>32</sup>, reiterando el esquema mitológico en vigor en el medio oriente antiguo.

Resulta difícil apartar en virtud de cuanto dicho, el eco de la noción de Madre Tierra. La representación como árbol o como en parte mujer de grandes pechos que se ofrecen al fiel como a un lactante, auténtica *dea nutrix*, en parte árbol con la cual se ha identificado Ashera, no deja de ser una epifanía que contiene los poderes regenerativos y la fertilidad cósmica de la que es fuente Madre Tierra a través del agua y la tierra misma<sup>33</sup> (una vez más dimensiones líquidas y sólidas para la nutrición continua de la humanidad).

Una madre cosmogónica encarnada en la ashera y desdoblada en Débora es también la otra parte de la pareja divina, o sea de YHWH y su paredra. Ya sea que la tesis de Robinson Smith<sup>34</sup> pueda darse como cierta ya sea que se rechace a favor de articulaciones más complejas que comprendan todos los niveles sociales, históricos e ideológicos entendiendo como tal la historia de las ideas y doctrinas filosóficas y religiosas, no se puede negar que las figuras femeninas sufren una progresiva subordinación dejando a las figuras masculinas un espacio cada vez mayor y más determinante aunque conserven por cierto tiempo un espacio de poder y representación de valores e ideas. O bien cambiándolas. La ashera por excelencia, Ishtar-Astarte, pasa del culto de la fertilidad y la regeneración del ciclo vital<sup>35</sup> hasta llegar a identificarse con una diosa guerrera, desarrollándose como una figura poliédrica. Ishtar es la “la diosa de la guerra”, “la que está preparada para la batalla”, “la que ayuda en batalla”<sup>36</sup> y así será invocada por Asurbanipal o por Asarhedon y así será representada en el bajorrelieve de Shamashreshur, donde se muestra en todo su carácter guerrero.

El contenido simbólico de la palmera no se extingue aquí. C. Grottanelli da otro significado simbólico a la palmera, aunque su extracción es claramente extra-bíblica, ligando el árbol a un mensaje de salvación y de vida ultraterrena<sup>37</sup>.

asirios en Rey está sentado en un carro en medio de palmeras, quizá significando su conexión con la fertilidad o bien como sugieren 2Esd 2, 44 y 4Mac. 13, 51 las hojas de la palmera y las bendiciones que descienden de éstas sean símbolos de victoria.

<sup>32</sup> R. Hestrin, “Lachisch Ewer and the ‘Asherah””, *IEJ* 37 (1987) pp. 212-223.

<sup>33</sup> R. Cook, *The Tree of Life*, London, 1974, p. 13.

<sup>34</sup> W. Robinson Smith, *Religion of the Semites* (1889), reprint New York, 1972), pp. 56-8.

<sup>35</sup> Es el mes de septiembre, el mes dedicando a Ishtar porque era entonces que la diosa tenía la misión de asegurar la continuidad del ciclo vital, al fin de la cosecha y del ciclo productivo del campo.

<sup>36</sup> Podemos hallar esta descripción en *Keilinschriftliche Bibliothek*, Berlin, 1889 3, p.112.

<sup>37</sup> C. Grottanelli, *Sette storie bibliche*, Brescia, 1998, p. 191 a propósito de la reconstrucción del significado de una navaja de afeitar púnica (la catalogada como Ca 44 por E. Acquaro, *I rasoi punici*, Roma, 1971). En esta misma reconstrucción el estudioso italiano propone la abeja como símbolo del alma que se desprende del cuerpo, subrayando el valor de pureza en relación a la muerte y en conexión con lo ultraterreno.

También Ishtar, que adopta la palmera como símbolo, mantiene un lazo con la vida ultraterrena en su matrimonio con Dumuzil y en la renovación del ciclo vital. Se va viendo pues como la imagen del árbol y las figuras femeninas que se le asocian, se va desarrollando en modo no lineal pero sin interrupciones, mutando su contenido simbólico sin que por ello se vea forzada a abandonar ninguno de ellos: sea árbol, ashera o divinidad representada, se adapta y mantiene su vitalidad encarnando diferentes aspectos de la continuidad vital, incluso en los más opuestos entre si.

Débora queda definida por acción y mención, madre cósmica, Madre Tierra y finalmente “madre de Israel”, apelativo que subraya su trascendencia política: es el único personaje del libro de Jueces que desenvuelve tres papeles políticamente significativos al ser juez<sup>38</sup>, profetisa y general. El valor político de “madre de Israel” se pone de relieve en ocasión de otro episodio bélico (2Sam. 20). Por otro lado Débora vive la paradoja de ser “madre de Israel” cuando no es madre natural aunque esté casada con Lapidot<sup>39</sup>, o al menos no hay mención de ello, aunque considerando su papel como profetisa podemos trazar un paralelismo más con otras profetisas sin hijos: Miriam, Hulda e Noadiah<sup>40</sup>. La condición de profetisa se asocia a un estado de a-reproducción en cual se opera una substitución de estado individual a sujeto colectivo, cuyo papel protector se extiende a la totalidad de la nación, pasando por tanto de la esfera personal a la esfera política, o sea de la acción pública y beneficio de cada uno de los miembros de la sociedad. Es así que opera la “madre de Israel” que se enfrenta y debate sobre la suerte de la ciudad con el rey David en el paso ya mencionado.

Desde esta perspectiva podemos trazar un paralelo entre las figuras de Débora a la de Moisés, con el que comparte una función de comando militar de la comunidad basado en una personalidad carismática<sup>41</sup>, la que ofrece otra

<sup>38</sup> Se podría considerar que es el único caso en que, entre los jueces, desarrolla una actividad forense.

<sup>39</sup> Sobre un tanto enigmática la frase “mujer de Lapidot” se expresan Megillah 14a y Kimchi. Para este ultimo “dicen que es Barac hijo de Abinoam y Barac y Lapidot están cerca de la madre) y por su lado Levi ben Gershon la interpreta como “mujer de valor o un expresión de fuerza de la profecía”.

<sup>40</sup> La falta de progeñe de Hulda y Noadiah, a diferencia de Miriam, es deducida aunque, en efecto, parece que una y otra no son madres efectivas.

<sup>41</sup> Sobre la noción de carismático prevalece el sentido que M. Weber (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tubingen, 1922, reeditado 1972<sup>3</sup>) da del término: como forma de dominio basado en la autoridad personal con exclusión de las reglas nacionales, institucionales o tradicionales. Sobre el líder carismático E. Kauffman, *Sefer šofetim*, Jerusalem, 1968 y A. Malamat, *Charismatic Leadership in the Book of Judges*, en F. M. Cross – W. E. Lemke – P. D. Miller (eds.), *Magnolia Dei. The Mighty Acts of God*, New York, 1976, especialmente en pp. 152-168. Para estos estudiosos el origen de la tradiciones sobre el líder carismático está en la crónicas familiares o en las narraciones folclóricas, llegadas más tarde a manos del redactor deuteronomista. Por contra H. Reviv (*Types of Leadership in the Period of the Judges*, Beer Sheva, 1973) propone una división entre jueces mayores y menores considerando la función militar, fruto del carisma personal de los jueces mayores, mientras los menores ejercían una soberanía jurisdiccionalmente limitada a un territorio tribal.

dimensión del personaje colocado esta vez en el discurrir de un eje “histórico” y no sobre el eje subjetivo de la identificación mítico-arquetípica (al menos, imagino, en la intención del redactor), y decir que la una no excluye la otra porque bien podrían acumularse sobre hechos reales valores ideales. El papel de liberadora de la opresión cananea de Débora se subsume en el de juez, término que tradicionalmente se comprende como compendio de autoridad, hecho este que podemos considerar como un acto redaccional<sup>42</sup> o sea voluntario y que comprende la suma de varias realidades en un solo personaje, de lo real a lo ideal pasando por lo literario y mítico, como ya se ha dicho. En cualquier caso, el paralelo trazado entre ambas figuras además de ser sugestivo pone de relieve el valor excepcional de Débora como personaje y por consiguiente de los hechos que a ella se asocian: más allá de Moisés es posible equipararla a Josué o a Samuel, personajes que, como el primero que he citado, superan la estrecha denominación de juez. Un detalle narrativo que refuerza la asociación de Débora con Moisés es la presencia de carros de combate en el ejercito enemigo<sup>43</sup>. Las derrotas del faraón y de Yabin pueden a su vez resumirse en un imagen de inmersión: para el faraón en las aguas del Mar Rojo, para Yabin en la masa de guerreros que descende sobre Sisara y sus carros desde el monte Tabor. En resumen, la capacidad de liderazgo de ambos personajes, su respectiva asociación con lo numinoso, la capacidad de conducción de masas y de acción militar, los coloca, al menos teóricamente, al mismo nivel de importancia. No se puede obviar el hecho que una vez más una virtud militar, guerrera, se asocia a Débora, en esta ocasión de forma directa y no simbólica. Débora se connota fuertemente por su capacidad de acción, de dirección, por su superior conocimiento, por su afán protector, por su capacidad e asegurar la continuidad, por su asociación a una figura masculina: Barac, pero también su marido Lapidot. El simbolismo de estos nombres masculinos tiende a reforzar un valor admonitivo, bélico, destructivo: Barac, el rayo; Lapidot, el relámpago<sup>44</sup>. Débora, la abeja, Débora que se asocia al árbol, a la ashera, a Istar, dirige el trueno y el rayo para alcanzar el objetivo final. Se trata de una típica teofanía mítica de la batalla; tormenta de rayos y truenos, que son

<sup>42</sup> E. Th. Muellen, “The “Minor Judges”: Some Literary and Historical Considerations”, *Catholic Biblical Quarterly* 44, (1982) pp. 185-201, y U. Becker, “Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien und Richterbuch”, *BZAW* 152 (1990). En contra de esta suma en el específico caso de Débora se expresa B. G. Webb (“The Book of Judges. An Integrated Reading”, *Journal for the Study of the Old Testament* 46 (1987), en cuya opinión este es el primer caso (Jue, 4, 4-5) de todo el libro en que los verbos *salvar* y *juzgar* poseen sentidos claramente distintos y por tanto hay que atribuir el papel de liberador a Barac y el de juez y profetisa a Débora.

<sup>43</sup> G. T. K. Wong, “Song of Deborah as Polemic”, *Biblica* 88 (2007) pp. 1-22.

<sup>44</sup> La tradición rabínica (Tanna Deve Eliyahu R. IX) sugiere una explicación elaborada de esta dualidad que subraya en última instancia la relevancia de Débora y la acogida, por su parte, del espíritu de YHWH.

los instrumentos de la victoria se encarnan en los protagonistas, son a la vez símbolos del poder de YHWH según una antigua forma del imaginario de la potencia divina<sup>45</sup>. Los nombres masculinos son ecos del mito de un héroe-fenómeno: el héroe-rayo, campeón y destructor<sup>46</sup>. Nuestro texto presenta, sin embargo, una reducción del tema de la tormenta y por contra un incremento en extensión del papel de la mujer, lo que sugiere una obliteración parcial del héroe masculino en favor de la figura femenina.

## 2. Yael y Débora: leche y miel.

La huida de Sisara del campo de batalla prepara el desenlace final y la muerte del general, pero al margen de la conclusión, sobre la que volveré un poco más adelante, son los preparativos precedentes los de mayor interés simbólico. Yael<sup>47</sup> no niega refugio al fugitivo, aunque se trate de un engaño. Señal de esta acogida amistosa es la oferta de un cuenco de leche<sup>48</sup>, *halab* e non *hem'ab*<sup>49</sup> o nata ácida, aunque al final sea esto lo que Sisara se llevará a los labios.

La leche ofrecida vincula a Yael con el nomadismo y sus costumbre, entre la que cabe incluir la hospitalidad<sup>50</sup>. Resultan sugestivas las notas de Grottanelli, en que una clave de lectura del episodio sería la representación simbólica entre la leche y la violencia del macho adulto, que veremos más adelante redimensiona la relación hombre-mujer además de una lectura doctrinal, cosmogónica y cosmológica. La nutrición de Sisara precede su muerte muy al contrario de lo que indica C. Grottanelli<sup>51</sup>, la nata, y por asociación podríamos inferir

<sup>45</sup> M. K. Wakeman, "The biblical earth monster in the cosmogonic combat myth", *Journal of Biblical Literature* 88/3, (1969) pp. 313-320; R. G. Boling, *Judges. Translation and Commentary*, Garden City, New York, 1975, pp. 84-99.

<sup>46</sup> G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I, Paris 1968.

<sup>47</sup> Sobre el nombre de Ya'el incumbe una polémica: E. Van Wolde, "Ya'el in Judges 42", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 107 (1995) pp. 240-243, propone un cambio en la vocalización en favor de Ya'al; opuesta completamente a ello es C. Layton Scott, "Ya'el in Judges 4: an Onomastic Rejoinder", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 109 (1997) pp. 93-94.

<sup>48</sup> Un precedente en Gn. 18,8, aunque se genere la controversia sobre el respeto de los tabú alimenticios, no cabe duda de que la oferta se efectúa acentuando el aspecto de acogida amistosa que el alimento en sí tiene. Por otro lado Is. 7,15 refuerza este valor simbólico de la leche.

<sup>49</sup> A. Caquot, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, V, Stuttgart. 1900; O. Loretz, *Ugaritic und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im antiken Testament*, Darmstadt 1990. El término *hem'ab* es corriente en todo el mundo semítico: ug. *hm'a*; acad. *hmletu*; jud-ar. *hem'ata* y sir. *hewta'* (P. Fronzarolli, "Studi sul lessico comune semitico VII. L'alimentazione". *Rendiconti Accademia Nazionale dei Lincei*, serie VIII, 26 (1971) p. 653. y del mismo autor, "Studi sul lessico comune semitico VI. La natura domestica". *Rendiconti Accademia Nazionale dei Lincei*, serie VIII 24 (1968) p. 303 a proposito de la diversificación de los derivados lácteos

<sup>50</sup> Ya en el Gilgamesh podemos encontrar a Enkidu, presentado como consumidor de leche.

<sup>51</sup> C. Grottanelli, *Sette storie bibliche*, Brescia, 1998, pp. 138 y 143, aunque el mismo autor subraya después como el binomio nata-violencia se haya presente en diferentes versículos e incluso en un ámbito extrabíblico en p. 147 n. 30.

que también los derivados lácteos, no se asocia a la paz de manera automática o unívoca sino que se podría asociar perfectamente a un preludio mortal, tal y como sugiere el binomio animal del cordero cocido en la leche de la madre<sup>52</sup>. En este caso el sacrificio de Sisara precede la conquista de la tierra que a manos de las tribus israelitas<sup>53</sup>.

Existe una serie de substituciones en la narración: Sísara solicita agua, se le ofrece leche y finalmente nace, serie que va de líquido insípido a la sávida nata ácida, narrativamente se construye un “crescendo” que culmina con la muerte inminente<sup>54</sup> como quisiese subrayar ésta con el último sabor. Esta cadena de substituciones no es un caso aislado en la narrativa del mundo antiguo: por ejemplo lo encontramos en Sinuhé<sup>55</sup> como en el Gilgamesh a propósito de las libaciones por el muerto Enkidu.

Grottanelli<sup>56</sup> nota bien como el binomio Débora-Yael es el binomio entre dos protagonistas de la misma historia, pero también entre las “productoras” de miel y leche. Débora, cuyo nombre significa Abeja como el de Yael signi-

<sup>52</sup> Ciertamente se presenta este sacrificio como muestra de hospitalidad ante los extranjeros recién llegados (Gn. 18,8) y con un valor claramente simbólico (aunque después represente un problema una glosa en Ex. 23, 19 y 34, 26 además de en Dt. 14, 21). No me adentro en la polémica sobre el origen de tal prohibición, pero tiendo a subscribir la tesis M. Douglas (*Purity and Ranger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, 1966), como producto de una distinción o de una adhesión al grupo. Se tenga en cuenta que en la misma línea si mueve J. Assman, (*Moses the Egyptian*, Cambridge-Massachusetts-London, 1997) en su valoración de la figura de Moisés y del nacimiento del monoteísmo israelita.

<sup>53</sup> Sobre la lista de las tribus que aparece en el texto de Jueces 4-5 y su discrepancia con otras listas similares en la misma Biblia puede verse acerca de la estructura y la división del poema, con relativa reconstrucción y consecuencias en la visión de conjunto del texto se encuentra en M. D. Coogan, “A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah”, *The Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) pp. 143-166. Con una tesis similar J. C. De Moor, “The Twelve Tribes in the Song of Deborah”, *Vetus Testamentum* 43/4 (1993) pp. 483-493, que supone una alteración consciente de un texto primitivo, acorde con Gn 49, poco después de la división en dos reinos o sea en la primera etapa monárquica, aunque tal tesis presenta la necesidad de enmendar el texto en diferentes puntos y con criterio subjetivo en ocasiones. Centrado solo en el libro de Jueces se puede examinar: P. Kaswaller, “Le Tribù in Gdc 1,1-2,5 e in Gdc 4-5”, *Liber Annuus* 43 (1993) pp. 89-113. G. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia, 1986, expresa una opinión divergente sobre el texto en examen. Por otro lado hay quien ve en este texto al voluntad de lanzar una admonición a aquellos que se nieguen a participar en el esfuerzo bélico, resaltando la inutilidad de resistir a la voluntad de YHWH: G. T. K. Wong, *Song of Deborah as Polemic*, pp. 1-22.

<sup>54</sup> Una analogía entre la muerte y el sueño, al que induce también el hecho de que Sisara se cubra con una manta para su reposo, aunque no sepa él que será eterno, se puede encontrar en Rashi “la leche induce el sueño en el cuerpo” y Rabbi Isaiah apostilla: “la leche intoxica”.

<sup>55</sup> Una de las traducciones de mayor difusión es W.W. Blackman, *Middle-Egyptian Stories (Biblioteca Aegyptiaca 2)*, Bruxelles 1932. Un texto más antiguo del precedente y casi completo se conserva en un ostrakon: J. Barns, *Ashmolean Ostrakon of Sinuhe*, Oxford, 1952. Sobre la cuestión mencionada, un paso en que Sinuhé tras vagar por el desierto encuentra socorro y al pedir agua se le ofrece leche (con las observaciones del egipcio a continuación) es examinada por H. Fisher, “Milk in Everything Cooked”, *Egyptian Studies* 1 (1976) pp. 97-100.

<sup>56</sup> C. Grottanelli, *Sette storie bibliche*, p. 145.



fica Cabra, es la portavoz final del destino que debe cumplirse y todo en la narración se estructura para dar fe de la superioridad de su palabra. Aunque no existen pruebas ciertas de la práctica de la apicultura en el antiguo Israel, si existen evidencias del conocimiento del origen, sea como producto de abejas sea como producto de origen vegetal (miel de dátiles, en cuyo caso vemos reaparecer la palmera) y de su valor, baste pensar en “la tierra que mana leche y miel”.

Pureza y abejas parecen estar unidos en la historia de la *bugonia*<sup>57</sup>; insinuándose así una relación que subraya un nexo entre pureza<sup>58</sup> del protagonista y obtención de la miel y de sus efectos derivados. Sin abandonar la obra de Porfirio<sup>59</sup> podemos encontrar que se establece un vínculo entre miel y adivinación a través de las *Melissai* (o sea abejas), que consumiendo miel y panales obtienen capacidades proféticas. La miel es la puerta a lo numinoso y aunque en la narración objeto de nuestro examen la miel como tal no aparece, si aparece su productora igual que aparece la profecía<sup>60</sup>. El simbolismo maternal del árbol sagrado concluye un círculo divino-terreno del que Débora es portavoz y artífice del destino.

Si Débora es la abeja y de ella se nutre el desarrollo de la acción, en Jue. 14 y 15 la miel que consume Sansón, otro juez, también reviste un carácter simbólico: la miel obtenida de la carcasa de un león<sup>61</sup> constituye una prueba indirecta de la asociación del consumo de miel como paso previo a la sabiduría como podemos verlo en Sansón, nazareno, que consume miel (alimento que deviene impuro por provenir de un animal muerto<sup>62</sup>, hecho especialmente grave vista su especial condición de pureza). El protagonista consume miel a escondidas tras haber tenido contacto con una mujer no perteneciente a las tribus de Israel: la secuencia encuentro (con sus connotaciones sexuales implícitas) con una mujer - nutrición a escondidas - muerte es la misma que podemos ver en el encuentro de Sísara con Yael, paralelismo que confirma

<sup>57</sup> C. R. Osten Sacken, “On the So-Called Bugonia of the Ancients and its Relations to *Eristalis Tenaxm*”, *Bolletino della Società Entomologica di Firenze* (1893) pp. 186-210; M. Bettini, *Antropologia e cultura romana*, Roma, 1986; J. L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne: Essai d'anthropologie religieuse*, Paris-Rome, 1986.

<sup>58</sup> Así en el *De Antro Nympharum* de Porfirio las abejas, imagen de sobriedad y justicia, son las almas de las personas justas (personas que llamamos, con una pizca de banalidad, buenas).

<sup>59</sup> *De Antro Nymph.* 18.

<sup>60</sup> En ámbito clásico Melampo y Hiamos reúnen miel, profecía y un árbol sagrado (una encina precisamente). En el relato bíblico la triangulación podría cerrarse incluyendo la palmera.

<sup>61</sup> Se trata de una creencia arraigada en la antigüedad, que de un animal muerto naciesen otros, insectos, diferentes según fuese la carroña que les daba origen: Aristóteles, *De generatione animalium* 3, 10, 359; Plinio, *Nat. Hist.* 11, 70; Virgilio, *Georgica* 4, 283-315; así mismo la generación de abejas a partir de un cadáver vige hasta el medioevo como demuestra la colección de textos agronómicos *Geoponica* (concretamente *Geop.* 15, 2).

<sup>62</sup> Livio 7, 22-27.

la construcción dual del relato polarizado entorno a la relación del universo masculino con figuras femeninas que son a su vez el *trait d'union* con lo numinoso. En el caso específico de Sansón la sabiduría que la miel transmite no se transmuta en capacidad profética a causa del tabú que pesa sobre su consumo prohibido, quebrando de ese modo su condición de pureza.

Llegados a este punto no resulta del todo superfluo recordar que esta asociación miel-purificación es capaz de sobrevivir largo tiempo si en una obra helenística como José y Asenet, la protagonista femenina, Asenet, mujer extranjera, se purifica tras haber comido un panal de miel. El panal simboliza en esta ocasión la aceptación del nueva religión y de los secretos que están implícitos en ella, en su camino de reconocimiento de YHWH como única divinidad.

### 3. La acción militar y la deslegitimación masculina.

La acción militar es llevada a cabo por las hordas de Neftalí y Zebulón a las ordenes de Barac, que derrota y pasa por las armas al ejercito de Yabín. Sin embargo este triunfo no puede reportar al general vencedor ninguna gloria: la condición que Barac pone (Jue. 4,8) significa desenraizar la ashera con todas sus consecuencias y poner una condición a la acción de la divinidad, manifestar implícitamente desconfianza hacia la profecía y la profetisa. La consecuencia es la aparición de una mujer extranjera como ejecutora de Sisara<sup>63</sup> y la deslegitimación del poder masculino. Los hombres ponen la sangre, el esfuerzo ciego y demoledor, las mujeres la decisión y la ejecución precisa.

Ahora bien, si a Barac no espera la gloria, la figura de Sisara sufre un triple redimensionamiento: por ser vencido, por ser muerto y por su muerte a manos de una mujer. El guerrero se acoge a Yael y se pone en sus manos con una dependencia infantil y parece lejos del campo de batalla, añadiendo a la narración un toque de malévol ironía, que podría leerse como otra derrota del hombre ante la omnipotencia de la divinidad, como sin duda se leía en la antigüedad y como sin duda una lectura doctrinal no deja de remarcar.

Sin embargo esta dependencia infantil de Sisara está equilibrada por un trasfondo sexual que se evidencia en la elección léxica de Yael, y toda la narración encuentra un constante desdoblamiento narrativo y simbólico en diferentes niveles de lectura. Con este trasfondo sexual la mitología semítica co-

<sup>63</sup> La leyenda ugarítica de Aqhat ("The Tale of Aqhat", *ANET* 149-155) presenta cierto paralelismo con el asesinato de Sisara a manos de Yael. Véase además L. E. Stager, "Archaeology, Ecology and Social History: Background Themes to the Song of Deborah", *Vetus Testamentum Suppl.* 40 (1980) pp. 221-234. El pathos y la sátira, implícita, que la muerte de Sisara condensa y que se evidencia en la espera de la madre lleva ecos, incluso formales, otras historias como pone de relieve Sir W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, London, 1970, pp. 335-336.



noce un esquema preciso que el episodio de Yael ratifica en su valor narrativo e instrumental: una mujer seduce y mata un hombre-monstruo a favor de un exterminador de monstruos<sup>64</sup>.

El resultado final, sin embargo, no es una reivindicación de la figura femenina en el interior de esta esfera humana, sino una reconsideración de la acción encabezada y realizada por mujeres como acción colectiva, despojando a Yael y a Débora de trascendencia, quedando todo circunscrito al carácter plural de los jueces de Israel. Contrapeso de esta evaluación del evento es el *Canto de Débora* (Jue. 5). Aquí la dimensión humana, sobre todo masculina, desaparece en favor de una visión cosmológica y cosmogónica de la actuación divina, según la cual la derrota es parte del proceso de ordenamiento del mundo, de la eliminación del caos, de la realización puntual del plan divino, que incluye la participación de un ángel (Jue. 5, 23)<sup>65</sup>. No está de menos subrayar que las figuras masculinas son inoperantes o sus acciones derivadas de la fuerza que la incoación divina, que a su vez participa con el cosmos o a través de él al lado de las tribus de Israel en el combate, tiene en el desarrollo de la narración. Las figuras masculinas son muñecos en las manos de YHWH. Toca a las mujeres movilizar a los hombres y actuar el designio. Solo a las mujeres el canto dedica una reivindicación, una alabanza, solo las mujeres, incluyendo la madre de Sisara, tienen aquí un sentido individual, una caracterización personal. El final del canto supone también el final de la teofanía y la pacificación, con consiguiente ordenación de la esfera humana, de la tierra. En efecto, la ecuación entre YHWH y Débora las incluye a todas como variables de una narración en la que se describe el poder mítico de YHWH en la historia y que se manifiesta a través de la acción de una mujer, Débora la profetisa.

La dimensión bélica de YHWH como “Guerrero Divino” se evidencia en esta teofanía mediante la participación del entero cosmos (Jue. 5, 4-5) y completa totalmente la ecuación antes mencionada. No se trata de una conexión fuera de lugar: en Sal. 66, 9 hallamos la presencia de la lluvia y en Sal. 77, 18 y Hab. 3, 10 podemos encontrar una lista de eventos meteorológicos y geológicos en un contexto teofánico, elementos que se pueden rastrear hasta Assur, divinidad asiria que se movía en un disco solar alado rodeado de nubes<sup>66</sup>.

Doy ahora un paso atrás y vuelvo a la dimensión más belicosa de lo numinoso bajo una figura femenina. Si YHWH figura como “Guerrero Cósmico”

<sup>64</sup> Este esquema ya había sido notado por Frazer: por ejemplo mitos hititas o egipcios.

<sup>65</sup> Es obligatorio subrayar el paralelismo entre el Canto de Débora y Ex. 15 como himnos victoriosos: A. J. Hauser, *Two Songs of Victory: A Comparison of Exodus 15 and Judges 5*, en *Directions in Biblical Hebrew Poetry* (ed. E. R. Follis), *Journal for the Study of the Old Testament Suppl.* 40 (1987) pp. 270-273.

<sup>66</sup> G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore, 1973.

y la presencia de una paredra no se descarta, si por un lado el texto bíblico se esfuerza en presentar al eliminación de la divinidad femenina<sup>67</sup> junto a YHWH, y podríamos solo de esto concluir que más se esfuerza el texto mayor es la probabilidad que tal culto popularmente estuviese solidamente arraigado, la pervivencia de este culto en Elefantina, por ejemplo, demuestra su vitalidad sin necesidad de referirse a un hipotético sincretismo en la colonia judía de Egipto<sup>68</sup>, entonces la presencia de una divinidad dual feminidad como paredra también es plausible<sup>69</sup>. P. C. Craigie y S. G. Dempster<sup>70</sup> trazaron en unos estudios una serie de paralelos entre Anat y Débora, sugiriendo Craigie que el poeta compositor de la “Canción de Débora” hubiese intencionalmente dejado en pie referencias que evocasen a la divinidad cananea Anat. Siguiendo esta asimilación sobre la base de los atributos, de la posición en la narración, de las acciones desarrolladas, G. Taylor<sup>71</sup> se ha adentrado un poco más en este cuadro de referencias mitológicas, identificando Yael con Athtart<sup>72</sup>, asimilación que parece sugerir también un texto ugarítico<sup>73</sup>: Yael y Athtart son aplastadoras de cráneos de aquellos que desafían el dominio. La identificación de Athtart con Yael tiene aun otro elemento suplementario con el cual puede quedar definitivamente establecida esta relación: Athtart se identifica con la cabra, mientras que Yael “es” la cabra. La tradición ugarítica<sup>74</sup>

<sup>67</sup> Especialmente desde la reforma de Josías.

<sup>68</sup> Sobre al cuestión pueden consultarse P. Grelot, “La reconstruction du temple juif d’Elephantine”, *Orientalia* 36 (1967) pp. 173-177; B. Porten, “The religion of the Jews of Elephantine in the Light of Hermopolis Papyri”, *Journal of the Near East Studies* 28/2 (1969) pp. 116-121; M. H. Silverman, “The Religion of the Elephantine Jews – a New Approach”, *WCJS* 6/1 (1977) pp. 377-388; K. Van der Toorn, “Anat-Yahu, Some Other Deities and the Jews of Elephantine”, *Numen* 39/1 (1992) pp. 80-101; R. Becking, “Joods Syncretisme in Elephantine”, *Neederlands Theologisch Tijdschrift* 56/3 (2002) pp. 216-232; S. G. Rosenberg, “The Jewish Temple in Elephantine”, *Near Eastern Archaeology* 67/1 (2004) pp. 4-13. La presencia de Anat en Egipto es obra de la invasión de los Hyksos, que la introdujeron: ésta es la tesis de P. Montet, *Le Drame d’Avaris. Essai sur la pénétration des Semites en Egypte*, Paris 1940.

<sup>69</sup> Es el caso de Anat-Athtart que en edad helenística quedaron englobadas en una sola figura (Atargatis) que reunía los atributos de ambas divinidades, esta es la opinión de J. C. De Moor, “The Semitic Pantheon of Ugarit”, *Ugarit-Forschungen* 1 (1968) pp. 187-228. En Egipto, entre la población judía de Elefantina, Anat dio lugar también a nuevas divinidades como Anabetel, Ešembetel o Herembetel y a nombres teofóricos como Anati.

<sup>70</sup> P. C. Craigie, “Three Ugaritic Notes on the Song of Deborah”, *Journal for the Study of the Old Testament* 2 (1977) pp. 33-49; “Deborah and Anat; A Study of Poetic Imagery (Judges 5)”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1977) pp. 374-381. S. G. Dempster, “Mythology in the Song of Deborah”, *Westminster Theological Journal* 41 (1978) 33-53.

<sup>71</sup> G. Taylor, “The Song of Deborah and Two Canaanite Goddesses”, *Journal for the Study of the Old Testament* 23 (1982) pp. 99-108.

<sup>72</sup> Athtart, identificada con ‘Astoret o ‘Astarot (1Re 11,5 y 11,33, 2Re 23,13, Jue. 2, 13 y 10, 6 como en 1Sam 7,3-4 ; 12,10 y 31,10), diosa de la fertilidad, también es conocida, como Anat/Ishtar, como una divinidad guerrera.

<sup>73</sup> CTA 16, IV (UT127), 55-57.

<sup>74</sup> Una colección de textos con ambas diosas mencionadas ha sido recopilada por J. Nougayrol, *Ugaritica 3, Mission de Ras Shamra*, tome XVI. Paris 1968.

liga ambas diosas en modo estrecho: actúan en sintonía como destructoras del enemigo, del mismo modo en que actúan Débora y Yael. Desde esta óptica Débora y Yael restituyen el orden al mundo sensible en favor de YHWH que antes de su actuación se hallaban en el caos en la misma manera que Anat y Athtart lo hacían en favor de Baal. Si la función de Anat, compañera de la divinidad masculina, el guerrero cósmico y guerrera divina a su vez también, queda bien delineada y la supervivencia del esquema mitológico en la Biblia bien testimoniada.

Cabe añadir a este diseño otro elemento que refuerza la unión entre los dos personajes femeninos en un triple vínculo o cuadro de referencias cruzadas. El vértice que definen la unión de profecía –alimento - muerte, vértice en el que se encuentran solo Débora y Yael, pone de relieve la importancia simbólica de la comida y la bebida en la literatura profética bíblica. Si bien existen una enorme pluralidad de formas en las que la comida y la bebida se representan, ya sea como metáfora, como metonimia o en otras formas, estas constituyen un conjunto de imágenes usadas en los discursos proféticos. En la comida y la bebida reflejan la violencia en el mundo, que en el caso de la Biblia se refiere a los enemigos de Israel. Esta violencia la ejerce la divinidad sobre los fieles y los enemigos, a los cuales las sirve para castigarlos y destruirlos. Este mitema es bien conocido en todas las mitologías del Medio Oriente Antiguo<sup>75</sup>. Débora con sus palabras y disposiciones da paso a Yael y ésta sacia la sed de Sisara y finalmente causa su muerte: las acciones combinadas de ambas, Abeja y Cabra, Anat y Athtart, conducen a la destrucción de Sisara y el ejército de Yabin. Una vez más obtenemos la supervivencia de mitemas, de reuso y reinterpretación de éstos en los textos bíblicos, lo que indica no solo la supervivencia como substrato sino que son substrato y por ello vivo, actual y al servicio de la interpretación mítica del mundo.

La teofanía actuada por la pareja femenina Débora-Yael asume por tanto el valor una transposición de la paredra de YHWH/Baal de dos figuras divinas o de una sola desdoblada a un plano terrenal en que realizan la reordenación divina del caos, lo que implícitamente sitúa más en bajo el valor de los protagonistas masculinos<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> R. P. Carroll, "YHWH's Sour Grapes: Images of Food and Drink in the Prophetic Discourses of the Hebrew Bible". *Semeia* 86 (1999) pp. 113-131.

<sup>76</sup> Todo ello concuerda con la visión teológica del *herem* que se evidencia en el relato de Josué. El mérito es de la divinidad en caso de victoria y del pueblo y sus líderes en caso de derrota. Adaptándola a la narración de Débora comprobamos la incorporación de un pasaje intermedio de personificación de las potencias divinas a través de las figuras femeninas, como si actuasen como catalizadores en pos del resultado final. En ese modo se vinculan a YHWH y se desvinculan del resultado, ofreciendo un resultado final cuya valoración es tan ambigua como su posición (M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele*, Roma-Bari, 2003, p. 315).

La Reina de los Cielos conspira junto con los poderes de YHWH, representados en sus formas celestiales de astros y estrellas, con los Israelitas y contra los cananeos.

### 5. *Ni árboles ni mujeres.*

Está claro que la posibilidad apuntada por diferentes estudiosos de que Ashera fuese un culto activo y aceptado en Israel el los siglo VIII y VII a.C., choca frontalmente con el culto exclusivo di YHWH. En esta perspectiva la descripción hostil de las divinidades femeninas es parte de una polémica, cuyo objeto es desacreditar su culto y clasificarlo como ajeno y no como parte de la religiosidad popular del pueblo<sup>77</sup>. Una posibilidad alternativa propone que el concepto Ashera sea una personificación de un exvoto e identificado como la consorte de YHWH y no una divinidad real, refleja como la Ashera en particular y las divinidades femeninas se ha sido tenido en menos de forma sistemática, al menos en ciertos círculos<sup>78</sup>, desposeyéndolas de trascendencia y en sintonía con la visión tradicional monoteísta del judaísmo. La divinidad masculina se enfrenta a las evidencias arqueológicas y textuales de un culto femenino que era un residuo de cultos antecedentes de cultos ajenos sino un elemento vivo y activo de derecho en la religión Israel y Judea.

El culto femenino puede reconducirse al “sentido” de la vida y su simbolización en el árbol de la vida: la divinidad imbuida no solo es fuente de vida, sexualidad, reproducción sino también de una sapiencia y una promesa posible de vida inmortal. Podemos ver esto en la disciplina cabalística, que ofrece una visión particular de la relación con lo numinoso a través del matrimonio sacro, que lleva armonía al universo, garantiza fecundidad y fertilidad. El árbol cabalístico (transmutado en árbol sefirótico), según Parpola<sup>79</sup>, establece una conexión con las ideas teosóficas mesopotámicas en concreto con Anu-Enlil y Enki. Si hemos de considerar esta unión simbólica en el periodo del Primer Templo, el culto de la divinidad femenina (la Reina del Cielo) era real e idéntico al de Istar primero y de Astarte -Astoret después. Mas tarde la unión se transforma en unión de YHWH con Israel como su esposa. La fecundidad es un regalo de YHWH, se vuelca de esta forma el texto sumerio<sup>80</sup> en el cual la unión del rey con Istar asegura la fecundidad del reino. La Biblia realiza una

<sup>77</sup> P. Ackroyd, *Goddesses, Women and Jezabel*, en A. Cameron - A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, London, 1983, pp. 245-259.

<sup>78</sup> W. Dever, “Women’s Popular Religion Suppressed in the Bible now Revealed by Archaeology”, *Biblical Archaeological Review* 17/3 (1991).

<sup>79</sup> S. Parpola, “The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy”, *Journal of Near Eastern Studies* 52, 1993, pp.161-208.

<sup>80</sup> Y. Zephaty, *The Love Song in the Sumerian Literature, a Critical Edition of Dumuzi-Innana Songs* (en hebreo) discussion, Bar-Ilan University, 1985, p.15 ss.

revolución completa vaciando contemporáneamente el significado y la forma de la divinidad femenina y cualquier referencia.

El contenido ideológico del texto de Jue. 4-5 ensalza YHWH como único verdadero redentor: la cuestión identidad del redentor, que en el texto conoce un continuo alternarse de posible candidatos con el fin de subrayar el final enunciado, sirve para comprender, llegados a su conclusión y no antes, la jerarquía del héroe, la trama, la estructura, los personajes y el estilo del texto<sup>81</sup>.

La duda de Barac es el elemento que sirve para explicitar como YHWH pone las condiciones para la destrucción del ejército y la muerte de Sisara a manos de Yael: Débora es el detonador, Yael la bala, la mano es de YHWH. El hombre se aparta del papel de salvador por su pecado, por su falta de fe, Débora y Yael ¿por qué? Bajo este prisma la redacción del texto, con su carga ideológica, es deuteronomística o pre-deuteronomística (finales s. VIII o inicio del s. VII a.C.) y no tenemos los instrumentos para reconstruir el texto en su versión previa, aunque tal reescritura ha dejado en pie las muchas trazas que hemos ido desvelando y releendo.

En una hipotética reconstrucción del texto en el contexto del yavismo dominante en Judea e Israel en los s. VIII o inicio del s. VII a.C., Ashera era la consorte de YHWH, parte del panteón, y tenía funciones propias, entre las cuales las más destacadas eran asegurar el bienestar de sus fieles. Se invocaba a Ashera en textos apotropaicos y aparecía en oraciones. No hay duda de que Ashera es una diosa con culto activo con el necesario acompañamiento de imaginaria y simbología propias, aunque no siempre exclusivas y más ecuménicas y transversales a cualquier mitología y religión del Medio Oriente Antiguo. Solo las redacciones posteriores de la Biblia, su relectura a luz de una teología exclusiva de YHWH masculino, han ido empujando, por analogía y en sintonía con esta visión del panteón nacional, a las figuras femeninas, cualquiera que fuese su papel a una progresiva reducción de su importancia.

## 6. Conclusiones.

El árbol como elemento vertical es un vehículo privilegiado hacia la divinidad o divinidades y el mundo antiguo conoce diferentes tradiciones que asocian el árbol al oráculo como forma expresión de la voluntad divina dirigida la

<sup>81</sup> Para Y. Amit, "Judges 4: its Contents and Form", *Journal for the Study of the Old Testament* 31 (1987) pp. 89-111, el texto ofrece tres puntos que inducen a asumir que la salvadora de las tribus de Israel y de su futuro es Débora: Uno instrumental y narrativo: la convocación de todas las tribus en batalla en las proximidades de un enclave estratégico; Dos significativos en la conjunción de la trama historiográfica, personal y colectiva: es una profetisa y una juez de Israel; Tres, el único texto ofrece otros tres puntos que son las respectivas contramedidas de las tres primeras: no aparece la frase "YHWH puso un salvador"; su condición de mujer y su condición de juez, no de líder militar. Opinión que entra en contraste directo con Weber y Malamat (nota 41).

esfera humana. árbol y derivados lignarios que devienen expresiones estilizadas como o simbólicas que permiten establecer una indudable conexión entre “as-hera”: un ídolo de madera o un árbol plantado o cortado para ser recolocado como pilar y que algunos textos asocian al imprecisado “anfitrión del cielo” y a cuyo culto se refiere sea en singular que en. Esta conexión iconográfica de los materiales recuperados en Kuntillet Ajrud e Khirbet el Qom con la imágenes que nos transmiten los textos de Ras Shamra ofrecen en su suma un cuadro que dibuja un horizonte amplio y transcultural del substrato religioso mediorientista. Las analogías evidenciadas por la tesis de Long en épocas posteriores han sido desterradas en beneficio del culto exclusivo de YHWH.

El árbol, la palmera en este caso particular, representa el nexo entre la fertilidad y el ciclo vida -muerte, que en primera instancia es individual pero que se extiende a la esfera colectiva. La relación iconográfica de la palmera con la ashera se explicita en la saciedad de la sed de los dioses: producción de líquidos que reitera el esquema mitológico del medio oriente antiguo.

Del líquido al sólido otros elementos son significativos en este cuadro de referencias mitológicas que alimentan el relato. Pureza y abejas parecen estar unidas en una relación que subraya un nexo entre pureza del protagonista y obtención de la miel y de sus efectos derivados. El árbol apunta a lo numinoso como una antena, un punto de contacto, y bajo él la profecía es posible. La miel es la puerta a lo numinoso y asociándose igualmente a la profecía.

Débora y Barac, Débora y Yael, Sísara con Yael, paralelismos que confirman la construcción dual del relato polarizado entorno a la relación del universo masculino con figuras femeninas que son a su vez el *trait d'union* con lo numinoso.

El resultado final, sin embargo, no es una reivindicación de la figura femenina sino una reconsideración de la acción encabezada y realizada por mujeres como acción colectiva, despojándolas de trascendencia. Contrapeso de esta evaluación es el *Canto de Débora* (Jue. 5). Aquí la dimensión humana, sobre todo masculina, desaparece en favor de una visión cosmológica y cosmogónica de la actuación divina, según la cual la derrota es parte del proceso de ordenamiento del mundo, de la eliminación del caos, de la realización puntual del plan divino. Desde esta óptica Débora y Yael restituyen el orden al mundo sensible en favor de YHWH que antes de su actuación se hallaban en el caos en la misma manera que Anat y Athtart lo hacían en favor de Baal. La supervivencia del esquema mitológico en la Biblia está bien testimoniada. El vértice que definen la unión de profecía-alimento-muerte, vértice en el que se encuentran solo Débora y Yael, pone de relieve la importancia simbólica de la comida y la bebida en la literatura profética bíblica. La teofanía actuada por

la pareja femenina Débora-Yael asume por tanto el valor una transposición de la paredra de YHWH/Baal de dos figuras divinas o de una sola desdoblada en un plano terrenal, lo que sitúa más en bajo el valor de los protagonistas masculinos.

Se enfrenta a esta acción femenina divina la lectura deuteronomista que sanciona YHWH como rector último de los acontecimientos y por tanto desplazando a la humanidad, especialmente a las mujeres que han sido determinantes en la ejecución de su “voluntad”.

El contenido ideológico del texto de Jue. 4-5 ensalza YHWH como único verdadero redentor que, según una relectura a luz de una teología exclusiva de YHWH masculino, ha impuesto, por analogía y en sintonía con esta visión del panteón nacional, una progresiva reducción de la importancia de la figuras femeninas, cualesquiera que fuesen sus papeles previos.

*Keywords: Deborah, Judges, feminine heroines, mythological background.*

#### Sommario / Summary.

Lo studio prende in esame i tratti che Deborah e Yael (Giaeale), i principali personaggi femminili di *Giudici* 4-5, presentano in comune con altre figure mitologiche dell'immaginario mediorientale antico. Alla luce di possibili assimilazioni e di analisi testuali comparate si costruisce una serie di parallelismi sulla base di attributi, di elementi simbolici e di relazioni sviluppate nel testo biblico: entrambi i personaggi femminili sono interpretati come figure paredre di YHWH nel processo di depotenziamento e di ricollocazione all'interno della Bibbia, processo a cui non sfuggono, fondamentalmente, in ragione della loro condizione femminile.

The present work centres on the identifications that Deborah and Yael, the principal feminine personages of the Judg. 4-5, present with other mythological figures of the Ancient World substratum. In view of these possible identifications and of the basic comparison and textual analysis they can be built up a series of parallelisms on the base of their attributes, of their symbolic elements, of their relations developed in the text and both figures are interpreted as paredras of YHWH in process of depowering and relocation within the Bible, process of that they do not escape, fundamentally, for their feminine condition.



MARIO SEITA

## Cupa grandezza e mesto declino: il mezzano Ballione nello *Pseudolus* di Plauto<sup>1</sup>

Cette masse de pourriture, qui sue la corruption et le cynisme par tous les pores, vit du vice comme un autre de ses rentes et ne voit dans le monde, ne comprend dans son intelligence, ne sent dans sa conscience que de l'argent et encore de l'argent à gagner ou à prendre <sup>2</sup>.

Nella Francia di Napoleone III uno studioso si esprimeva così sul mezzano Ballione, personaggio dello *Pseudolus* plautino. Una notevole enfasi pervade questo giudizio, che ci mostra un malvagio fuori dell'ordinario. Risalta l'avidità di denaro, già ben posta in luce nella prima metà dell'Ottocento da Balzac riguardo al proprio tempo. Un vivo interesse per Ballione si riscontra anche in studiosi successivi, che scoprono in lui «il vero protagonista» della commedia, una «creazione completa e complessa nei suoi vari lati»<sup>3</sup>; «l'idea stessa del lenone»<sup>4</sup>; aspetti mefistofelici<sup>5</sup>; «dimensioni falstaffiane»<sup>6</sup>; affinità con il «capitalista negriero e spietato dei romanzi ottocenteschi»<sup>7</sup>; una caricatura di

<sup>1</sup> Avvertenze: a) citiamo il commediografo secondo l'edizione di Lindsay 1953/55. Di lezioni diverse da noi accettate o almeno degne di particolare attenzione diamo conto di volta in volta nel testo o nelle note; b) la sigla *TLL* indica il *Thesaurus Linguae Latinae*; c) le abbreviazioni che usiamo per la maggior parte dei titoli di opere latine sono quelle di cui si avvale il *TLL*.

<sup>2</sup> Du Ménil 1869, p. 285.

<sup>3</sup> Marmorale 1934, p. 17 (cfr. anche p. 18).

<sup>4</sup> Della Corte 1967<sup>2</sup> a, p. 283 (cfr. pure Della Corte 1967<sup>2</sup> b, p. 226).

<sup>5</sup> Arnaldi 1975, pp. 46; 56 e 59. In Arnaldi 1946, p. 161, sono definiti mefistofelici sia Ballione sia lo schiavo astuto Pseudolo. A Mefistofele Lefèvre 1997, p. 109, affianca il personaggio shakespeariano di Iago.

<sup>6</sup> Carena 1975, p. 795.

<sup>7</sup> Perelli 1978, p. 327 (lo studioso si riferisce ai lenoni plautini nel loro complesso, ma Ballione è quanto mai significativo come esempio). Secondo Arnaldi 1969<sup>6</sup>, p. 69, il nostro mezzano è un «capitalista' *avant la lettre* del lenocinio» con «il segno e il fascino della sua primitività [...], della sua ingenuità».



sacerdoti nella Roma plautina<sup>8</sup>; una sorta di orco<sup>9</sup> o «un super-lenone»<sup>10</sup>. Pure la statistica dimostra che Ballione ha un grande rilievo<sup>11</sup> e il linguaggio ne rivela la crudeltà<sup>12</sup>. Si è anche indugiato sul nome, che sarebbe in rapporto con il membro virile (βαλλίον)<sup>13</sup>. Del resto, l'importanza di questo mezzano era già evidente nella Roma del I secolo a.C., poiché il celebre attore Roscio ne interpretava il ruolo<sup>14</sup>.

Sulla scorta di un modello greco a noi ignoto<sup>15</sup>, la commedia in cui troviamo Ballione presenta una trama molto consueta nella palliata: il giovane Calidoro è senza denari e rischia di perdere l'amante Fenicio, che il lenone ha ormai venduto a un facoltoso militare; con una beffa però Pseudolo, astuto schiavo<sup>16</sup> di Calidoro, sottrae la meretrice al mezzano.

Il merito di conferire a Ballione un'aura di cupa grandezza spetta alle prime due scene in cui è protagonista<sup>17</sup> e anzi, come si è ben detto, il lenone «celebra la sua lunghissima aristia»<sup>18</sup>. Innanzi tutto, egli impartisce minacciosi ordini a servi e cortigiane per l'allestimento di un banchetto sfarzoso, con il quale vuole festeggiare il proprio compleanno<sup>19</sup>. Al riguardo, è possibile seguire importanti tracce della fortuna di questa scena: Cicerone vi accenna attaccando Marco Antonio<sup>20</sup>, mentre Shakespeare<sup>21</sup> e Molière<sup>22</sup> se ne ispirano per qualche particolare.

<sup>8</sup> Arcellaschi 1978, pp. 133-140.

<sup>9</sup> Pansiéri 1997, pp. 647- 654 (ciò vale anche per altri mezzani del commediografo).

<sup>10</sup> Petrone 2009 a, p. 84.

<sup>11</sup> Maselli 1980 (il mezzano si esprime con più versi lirici e lunghi che non senari; si avvale di molte *figurae elocutionis*, neologismi, oscenità e allusioni al mondo romano; è colui che parla con più personaggi e di volta in volta diversi). Sulla lingua di Ballione cfr. pure Jocelyn 1993, pp. 129-130 e 135.

<sup>12</sup> Jocelyn 2000, pp. 456-458.

<sup>13</sup> A tal proposito, si vedano il mimo di Eronda, 6,69 con le osservazioni di Headleam 1922, p. 307, e *I deipnosophisti* di Ateneo, 4,166 c con il commento di Citelli 2001, p. 414, n. 4. Con riferimento al Ballione plautino si leggano López López 1991, pp. 46-47 e Pansiéri 1997, p. 648 (per un refuso nella n. 20 si cita Erodoto invece di Eronda).

<sup>14</sup> Cicerone, *Q. Rosc.* 7,20.

<sup>15</sup> Rassegna bibliografica su questo punto in Lefèvre 1997, pp. 12-22. In particolare, segnaliamo che in passato si è supposta anche l'esistenza di un modello incentrato su Ballione e 'contaminato' da Plauto con un altro testo greco: bibliografia in Lowe 1999, pp. 3 e 14-15.

<sup>16</sup> Questa caratteristica del personaggio è ben rispecchiata anche dal nome: si veda Minarini 2010.

<sup>17</sup> Adamietz 1979, p. 114, osserva giustamente che tali scene pongono in luce lo strapotere del mezzano e giustificano l'attacco contro di lui da parte di Pseudolo.

<sup>18</sup> Polara 2000, p. 41.

<sup>19</sup> *Pseud.* 133-229. Barsby 1995, p. 67, coglie in tutta questa scena echi del teatro d'improvvisazione. Sempre in Plauto un banchetto per il compleanno si svolge in *Persa*, 753- 776 <sup>a</sup>, mentre in *Capt.* 174-175 un parassita vorrebbe un invito a cena per festeggiare il proprio geneatliaco.

<sup>20</sup> *Phil.* 2,6,15. Con riferimento a tale passo dell'Arpinate Segal 1968, p. 81, ricorda che il nome Ballione diventa un termine generico.

<sup>21</sup> *Pericles Prince of Tyre*, atto IV, scena II (una mezzana istruisce una giovane su come comportarsi con i clienti, di alcuni dei quali si cita la diversa provenienza geografica). Il rinvio a Shakespeare è in Lorenz 1876, p. 6.

<sup>22</sup> *L'avare*, atto III, scena I (Arpagone impartisce ordini per una cena con ospiti). Segnala il passo Raffaelli 2009, p. 331, n. 14.

Come accade di solito nel teatro antico, un personaggio è annunciato da qualcun altro: nel nostro caso, scricchiola la porta del postribolo<sup>23</sup> e Pseudolo afferma che vorrebbe sentir scricchiolare le gambe del lenone; Calidoro osserva che costui, « l'uomo dello spergiuro » (*peiuri caput*), sta uscendo<sup>24</sup>. Servo e padrone tacciono e restano in disparte. Queste poche battute sono piuttosto banali: è ovvio che si auguri qualcosa di male a un mezzano<sup>25</sup>, la figura negativa per antonomasia in Plauto; è pure scontata la tendenza dei lenoni allo spergiuro<sup>26</sup>. In tal modo, sappiamo che sta per mostrarsi la maschera chiamata mezzano.

Ballione avanza e si rivolge subito con durezza alla servitù, perché esca a sua volta. Dal seguito della scena risulta che gli schiavi presenti sono sei: cinque per i preparativi del convito e un ragazzino che accompagnerà il lenone al mercato. Sembra invece da escludere che si mostrassero al pubblico le quattro cortigiane a cui Ballione si rivolgerà poco dopo, nonostante la suggestiva ipotesi di un grande studioso<sup>27</sup>. A ogni modo, anche senza di esse il colpo d'occhio sul palcoscenico risultava notevole e capace di contribuire a porre in piena luce il potere malefico del mezzano. È opinione largamente condivisa che qui Plauto abbia ampliato molto rispetto al modello e anzi sarebbe da ascrivere al Sarsinate l'intero episodio delle cortigiane; qualcuno non esclude neppure che persino la trovata della festa di compleanno sia attribuibile al poeta latino<sup>28</sup>. In altre commedie plautine non mancano personaggi che impartiscono ordini duramente<sup>29</sup>, ma questo tema non è svolto con l'ampiezza conferitagli nello *Pseudolus*.

Il mezzano impugna uno staffile (*terginum*)<sup>30</sup>, che agita sugli schiavi. Altrove abbiamo sottolineato l'importanza che può assumere un oggetto in una messinscena<sup>31</sup> e qui è facile cogliere l'impatto visivo di quella frusta in movimento, un segno tangibile di crudeltà del personaggio e al tempo stesso capace di far grandeggiare costui nella sua efferatezza, come i diavoli danteschi

<sup>23</sup> In *Poen.* 609<sup>a</sup>-614, Plauto ricorre a una battuta più pesante per commentare l'uscita di un lenone: sembra che la porta emetta un rumore sconcio.

<sup>24</sup> *Pseud.* 129-132.

<sup>25</sup> Marmorale 1934, p. 50, osserva che l'auspicio di Pseudolo contro il lenone allude allo scricchiolio delle ossa spezzate agli schiavi, quando erano puniti con la crocefissione.

<sup>26</sup> In *Rud.* 46-47, leggiamo che per un mezzano è normale comportarsi così.

<sup>27</sup> Fraenkel 1960, pp. 139-142 e 414: dapprima le meretrici sarebbero rimaste sullo sfondo del palcoscenico, per avanzare in seguito a una a una e rispondere alla chiamata di Ballione. Secondo altri però, come per esempio Fedeli 1982, pp. 173-174, si supponeva che le cortigiane fossero nel postribolo, mentre il lenone si rivolgeva loro restando vicino alla porta aperta.

<sup>28</sup> Su tutto ciò si legga Lefèvre 1997, pp. 43-46; 70 e 94.

<sup>29</sup> *Asin.* 418-431; *Stich.* 58-65 e 347-360.

<sup>30</sup> La parola è in *Pseud.* 154.

<sup>31</sup> Seita 2005, pp. 103-104.

che percuotono i seduttori di donne<sup>32</sup>. Il tema delle sferzate dà adito a numerose battute spesso efficaci in Plauto<sup>33</sup> e la scena dello *Pseudolus* è un esempio significativo. Il lenone indugia a lungo su ciò: risaltano alcuni insulti con i quali gli schiavi frustati sono definiti *flagritribae* e *plagigera genera hominum*<sup>34</sup>, espressioni modellate scherzosamente su termini dello stile epico e tragico<sup>35</sup>; inoltre ecco immagini vivacissime, allorché Ballione minaccia di rendere i fianchi dei servi così screziati

ut ne peristromata quidem aequae pictae sint Campanica  
neque Alexandrina beluata tonsilia tappetia<sup>36</sup>.

Un'antica didascalia ricorda che lo *Pseudolus* andò in scena nel 191 a.C.: quindi un'epoca di rilevanti mutamenti economici e culturali per Roma, in seguito a guerre vittoriose, soprattutto quella contro Annibale<sup>37</sup>; nell'Urbe stava penetrando sempre più il lusso e i versi citati ne sono un riflesso: i grecismi *peristromata*<sup>38</sup>, che segue la lingua di origine anche nella forma plurale (*περιστρώματα*), e *tappetia*<sup>39</sup> (cfr. *τάπης*) concordano entrambi con un aggettivo geografico d'incisività però diversa sull'immaginario dei Romani di quel tempo<sup>40</sup>: mentre *Campanica* rinviava a un ambiente notissimo, *Alexandrina*

<sup>32</sup> *Inferno*, 18, 35-39: «vidi demon cornuti, con gran ferze, / che li battien crudelmente di retro. / Ahi, come facean lor levar le berze / alle prime percosse! Già nessuno / le seconde aspettava né le terze». Resta inteso che quei diavoli non sono crudeli, ma giusti secondo la concezione teologica che Dante segue.

<sup>33</sup> Per esempio *Rud.* 752-758 e 997-1000.

<sup>34</sup> *Pseud.* 137 e 153. Traduciamo così: «logorasferze» e «stirpe di chi le prende». Dalle voci *flagritriba* e *plagiger* del *TLL* non risulta nessun'altra attestazione di queste parole (in *Most.* 875 Plauto usa *plagigerulus*, a sua volta *hapax*).

<sup>35</sup> Un buon esempio è in Accio (II-I secolo a.C.), in cui Filottete si duole così: *pinnigero, non armigero in corpore / tela exercentur haec abiecta gloria* (Ribbeck 1871<sup>2</sup>, pp. 206-207, vv. 547-548: «Sprezzata la gloria, con questi dardi mi cimento su corpi di pennuti e non di armati»).

<sup>36</sup> *Pseud.* 145-147, di cui citiamo gli ultimi due versi: «che neppure i drappi campani sono altrettanto ricamati e neanche i rasi tappeti alessandrini con figure di belve».

<sup>37</sup> Su questi aspetti rinviamo a Seita 2009, pp. 94-95.

<sup>38</sup> Questo sostantivo compare anche altrove in contesti che indicano un lusso straordinario: Plauto, *Stich.* 377-378, elenca *lectos eburatos, auratos [...] / tum Babylonica et peristroma tonsilia et tappetia* («letti di avorio, d'oro [...] / poi stoffe babilonesi, drappi rasi e tappeti») preceduti e seguiti da altri beni (si noti pure l'avverbio *regie*, «da re», al v. 377; anche in questo passo un tessuto pregiato prende nome da una città illustre del Medio Oriente come Babilonia; *peristroma* è qui plurale di *peristromum*). Varro, *Men.* 447, non è da meno in versi che sembrano ispirarsi a quelli dello *Stichus*: *in eborato lecto ac purpureo peristromate* (al riguardo, si veda Cèbe 1996, p. 1823. Traduciamo così: «su un letto di avorio e su un drappo color porpora»). Cicerone, *Phil.* 2,27,67 cita i *conchyliata peristromata* («drappi color porpora») di Pompeo Magno.

<sup>39</sup> Pure questo termine è connotato con aggettivi che ne rivelano il valore: *inaurata tapeta* («drappi dorati») per cavalli, un'espressione attribuita in passato a Livio Andronico, ma da assegnare a Tito Livio secondo Blänsdorf 1995, p. 36. Varrone, *Men.* 212, ricorda *tapetia* di Sardi, rinomata città della Lidia, se la lezione è giusta (cfr. su questo punto Cèbe 1983, p. 998).

<sup>40</sup> Commenta Naudet 1845<sup>2</sup>, p. 286: gli spettatori, sentendo parlare di questi tessuti, capivano anche troppo il paragone e non a caso Catone, quando fu censore, mise una tassa elevata sui beni di lusso.

evocava un mondo di grandiosità più estranea<sup>41</sup>; non a caso forse a questo vocabolo si affiancano altri due aggettivi, che pongono in luce ulteriori qualità: *tonsilia*<sup>42</sup> e soprattutto *beluata*, «che sembra associare al senso di ingiuria quello dell'esotico e del favoloso»<sup>43</sup>.

I servi addetti all'allestimento del convito e lo schiavetto che seguirà il lenone al mercato sono interpellati anche a uno a uno, ma sempre in modo generico: i primi con *tu* e il secondo con *puer*<sup>44</sup>. In particolare, è interessante il riassunto degli ordini:

haec, quom ego a foro reuortar, facite ut offendam parata,  
uorsa, sparsa, tersa, strata, lautaque unctaue omnia uti sint<sup>45</sup>.

Il compendio consiste in un susseguirsi di participi quasi tutti bisillabi e giustamente si è pure colta in *uorsa*, *sparsa*, *tersa* una «triplice assonanza apofonica»<sup>46</sup>. In precedenza, il mezzano si è mostrato crudele a tutto tondo e ora ci appare anche meticoloso: sì, la sua ordinanza (*edictio*) non trascura nulla e con tale vocabolo usato due volte<sup>47</sup> il personaggio si rivela una sorta di magistrato romano nell'esercizio delle proprie funzioni. Quei participi che si affiancano senza posa non sono l'unico esempio del concitato modo di esprimersi del mezzano: in precedenza costui attribuiva ai medesimi servi pessime inclinazioni con una serie d'imperativi in asindeto:

[...] rape, clepe, tene,  
harpaga, bibe, es, fuge<sup>48</sup>.

Alle cortigiane<sup>49</sup> il mezzano si rivolge con i loro nomi, quanto mai parlanti

<sup>41</sup> Ancora al tempo di Nerone, la *Pharsalia* di Lucano, 10, 123-126, sottolinea lo sfarzo dei tappeti, descrivendo un grandioso banchetto di Cleopatra ad Alessandria.

<sup>42</sup> Cecilio Stazio, in Ribbeck 1873<sup>2</sup>, p. 80, v. 285, ricorda la medesima qualità con un altro aggettivo: *glabrum tapete*.

<sup>43</sup> Cossarini 1983, p. 161 e cfr. pure pp. 30-31. *Beluatus* è termine molto raro, come leggiamo nell'apposita voce del *TLL*: oltre all'esempio plautino, compare una volta nel tardo Alcimo Avito e in una glossa.

<sup>44</sup> *Pseud.* 157-158; 161-162 e 170 (cfr. pure 241 e 242; 249 e 252).

<sup>45</sup> *Pseud.* 163-164: «Al ritorno dal foro, fatemi trovare queste cose pronte, spazzate, innaffiate, pulite, distese e tutto sia lavato e lucidato». Sul senso dei vari participi si veda Willcock 1987, p. 104.

<sup>46</sup> Traina 1999<sup>2</sup>, p. 32, del quale ci sembrano validi i motivi addotti per accogliere *tersa* invece di *terta* e *uncta* al posto di *cocta* (cfr. pure Questa 1995, pp. 324-325). Lindsay, *ad loc.*, stampa invece *terta* e *cocta*.

<sup>47</sup> *Pseud.* 143 e 172 (in quest'ultimo verso l'*edictio* riguarda le cortigiane). Cfr. anche il verbo *edicere* al v. 148. Sulle *edictiones* di personaggi plautini si legga Fraenkel 1960, pp. 126-127 e 137-138.

<sup>48</sup> *Pseud.* 138-139: «afferra, ruba, tieni, arraffa, bevi, mangia, scappa».

<sup>49</sup> Arcellaschi 1978, pp. 119-125, ritiene che esse alludano anche a vicende politiche e militari dell'epoca plautina.

e capaci di rendere più animata la scena<sup>50</sup>, a parte il motivo addotto da Ballione stesso, secondo cui in questo modo nessuna delle meretrici potrà dire che il tal comando non era per lei<sup>51</sup>: *Hedylum*, *Aeschrodora*, *Xytilis*, *Phoenicium*. Tutte hanno una clientela specifica: nell'ordine, mercanti di grano, macellai, venditori di olio e «grandi proprietari terrieri dell'aristocrazia»<sup>52</sup>. Come prima con gli altri schiavi, Ballione tiene alle meretrici un discorso generale, affiancando però alle minacce la sensualità, che permea i rapporti fra cortigiane e amanti. Così troviamo diminutivi e vezzezzeggiativi:

uos quae in munditiis, mollitiis deliciisque aetatulam agitis,  
uiris cum summis, inclutae amicae  
e  
[...]ubi isti sunt quibu' uos oculi estis,  
quibu' uitae, quibu' deliciae estis, quibu' sauiam, mamma, mellillae?<sup>53</sup>

*Aetatula* acquista efficacia alla luce dei tre sostantivi che precedono, sinonimi e in omeoteleuto<sup>54</sup>; *inclutus* invece è aggettivo della lingua solenne<sup>55</sup>, qui ironicamente suggerito dal richiamo agli amanti, definiti a loro volta *summi*. Nell'altro passo osserviamo l'insistita ripetizione di *quibu'* e la diversa struttura conclusiva: mentre ai primi tre pronomi si accompagna un solo complimento

<sup>50</sup> Per ampie e innovative considerazioni generali sul rapporto fra nomi propri e contesto in cui compaiono rinviamo a Borghini 1999, pp. 55-71.

<sup>51</sup> *Pseud.* 185-186.

<sup>52</sup> Sono parole di Perelli 1978, p. 317. Plauto stesso spiega il nome *Phoenicium*, che deriva da φοῖνιξ, «porpora», al v. 229 con un gioco di parole, allorché Ballione minaccia di sferzare questa meretrice *poeniceo corio*, ossia con una frusta di cuoio rosso; *Aeschrodora* è ovviamente in rapporto con αἰσχρὸς e δῶρον, «un turpe dono», un appellativo che Brind'Amour 1969, pp. 124-125, spiega guardando agli amanti di questa cortigiana: macellai propensi a vendere merce guasta, secondo una diffusa diceria (cfr. sempre Plauto, *Capt.* 818-822); *Hedylum* deriva da ἡδύς («dolce»), ma per Brind'Amour 1969, p. 125, per assonanza Plauto collegava il nome anche con *aedilis* e ciò spiegherebbe perché i clienti di *Hedylum* siano i mercanti di grano (a Roma, in età repubblicana, gli edili si occupavano pure dell'annona); quanto a *Xytilis*, il testo non è sicuro, ma chi lo accetta e corregge in *Xystilis* stabilisce un nesso con ξυστός (per esempio, Marmorale 1934, p. 64; per l'emendamento si veda Questa 1995, p. 328), il porticato sotto il quale praticavano esercizi atleti unti di olio, il liquido che vendono gli amanti di *Xytilis*. Brind'Amour 1969, p. 124, però emenda il nome in *Kotylis*, derivandolo da κοτύλη, che fra l'altro indicava l'unità di misura per liquidi: la versione suggerita è «Mademoiselle Litre».

<sup>53</sup> *Pseud.* 173-174 e 179-180: «voi che passate gli anni della gioventù in raffinatezze, lussi e piaceri con signoroni, o illustri donnine»; «dove sono costoro che ora vi chiamano luce degli occhi, ora vita, ora gioia, ora amore, tettina, zuccherino?».

<sup>54</sup> Anche in *Rud.* 894 *aetatula* risulta vivo per merito di altri termini, questa volta diminutivi come *aetatula* stessa: *mulierculae* (vv. 892 e 896: «donnine») e *scitula* («graziosa»), concordato con *forma* (v. 894).

<sup>55</sup> Citiamo gli esempi attestati nei frammenti di Ennio, che, pur se più giovane, vive come Plauto fra III e II secolo a.C.: *inclutus* è riferito a uno degli Orazi nella sfida con i Curiazi; a Giove e a Roma (*Ann.* vv. 129; 146 e 502 dell'edizione di Vahlen 1903<sup>2</sup>, pp. 22; 26 e 91); in ambito tragico Ennio definisce con quell'aggettivo il giudizio di Paride su Venere, Minerva e Giunone, nonché un tempio (*scaen.*, vv. 70 e 388, in Vahlen 1903<sup>2</sup>, pp. 128 e 193).

(*oculi, uitae, deliciae*) con o senza altri termini, l'ultimo *quibu'* è seguito da ben tre vocaboli di sapore erotico, come se Ballione volesse riversare in un'unica occasione i molti apprezzamenti che la clientela rivolge alle cortigiane; riguardo ai termini usati, notiamo che *mellilla* si legge soltanto in Plauto tre volte, incluso il brano in esame, mentre *mammium* è un *hapax* in latino<sup>56</sup>.

Il mezzano rimprovera le meretrici, poiché sono negligenti nel loro mestiere per ubriachezza<sup>57</sup>. È il *topos* della donna beona di tanta letteratura comica<sup>58</sup>. Nel nostro caso è piuttosto vivace questo verso a proposito del vino:

eo uos uostros pantiquesque adeo madefactatis, quom ego sim hic siccus<sup>59</sup>.

È buffo vedere Ballione ergersi a sobrio moralista<sup>60</sup>, ma specialmente colpisce ch'egli distingua fra le cortigiane (*uos*) e le loro pance, tanto più se accogliessimo una suggestiva ipotesi, secondo cui invece del banale *uostros* dovremmo leggere *uentres*, un termine che rafforzerebbe *pantiques*<sup>61</sup>: il verso non soltanto sottolinea con efficacia un vizio delle meretrici, ma fa svanire anche la leggerezza che spirava dalle dolci parole precedenti. È come quando in Cervantes a Dulcinea del Toboso subentra una contadina la cui bocca emana un tanfo di aglio<sup>62</sup>. Degno di nota è in particolare *pantex*, sostantivo riferito a donne anche più tardi in latino e in contesti scabrosi<sup>63</sup>; inoltre risulta interessante *madedefactare*, verbo frequentativo molto raro<sup>64</sup>.

Il comune denominatore degli ordini impartiti alle cortigiane è l'eccesso di cibo e qualcuno ha parlato di «voracité quasi-cannibalesque» del mezzano insieme con «une imagerie délirante» a proposito di corpi femminili<sup>65</sup>. Il tema delle vivande appartiene a una comicità di vecchia data e qui basti ricordare la lunghissima parola che conia Aristofane elencando svariati cibi<sup>66</sup>.

<sup>56</sup> Si consultino le rispettive voci nel *TLL*. Cfr. Traina 1999<sup>2</sup>, p. 84. Aggiungiamo che, sempre nello *Pseudolus*, ricorre anche *mammicula* («tettina») al v. 1261, a sua volta *hapax* in latino. Invece di *mellillae*, nella tradizione manoscritta è talvolta attestata la variante *mellitae*, vocabolo ben presente in più autori latini, per esprimere affetto e anche amore passionale (cfr. *TLL*, voce *mellitus*, col. 623, rr. 1-11).

<sup>57</sup> *Pseud.* 183.

<sup>58</sup> Al riguardo, brevi considerazioni in Borghini – Seita 2007, pp. 101-102.

<sup>59</sup> *Pseud.* 184: «a tal punto con quello ubriacate voi e le vostre pance, mentre io sono qui sobrio».

<sup>60</sup> Giustamente secondo Ricottilli 1978, pp. 49-50, n. 4, il mezzano è sobrio «non nella realtà, ma nella deformazione della realtà che opera per rafforzare l'invettiva, quindi sotto la spinta della polemica vivace» (cfr. anche *ivi*, p. 52: «una parvenza di invettiva moralistica»); a p. 53, n. 2, la studiosa ricorda pure che Ballione dovrebbe avere la pancia, come risulta per altri lenoni plautini, e potrebbe essere *siccus*, in quanto «magro per l'astinenza».

<sup>61</sup> Ricottilli 1978, p. 51.

<sup>62</sup> *Don Quijote*, parte II, cap. X.

<sup>63</sup> Si consulti l'apposita voce del *TLL*.

<sup>64</sup> Oltre al verso plautino, il *TLL*, voce *madedefacto*, attesta un solo esempio nel tardo Venanzio Fortunato.

<sup>65</sup> Pansiéri 1997, p. 649.

<sup>66</sup> *Le donne a parlamento*, 1169-1175 (sulle varie vivande si può consultare Ussher 1973, pp. 236-237).

Gli ordini per Edilio ed Escrodora sono impreziositi da accenni mitologici, che avvolgono sempre più il lenone in un'aura di cupa grandezza: dapprima egli auspica di ricevere tanto grano da farsi chiamare Giasone; poi ecco una gravissima pena minacciata a Escrodora, qualora non gli giungano rampini colmi di carne:

[...] cras te, quasi Dircam olim ut memorant duo gnati Iouis  
deuinxere ad taurum, item ego te distringam ad carnarium;  
id tibi profecto taurus fiet<sup>67</sup>.

Non è sicuro che Plauto si riferisse all'Argonauta e c'è chi pensa a Giasone, re di Fere in Tessaglia nel IV secolo a.C.<sup>68</sup> Secondo noi, il Sarsinate potrebbe essere stato ambiguo di proposito, ma merita segnalare soprattutto ch'egli si avvale anche qui di un procedimento a lui caro, qual è la metamorfosi rispetto al paragone<sup>69</sup>: il mezzano sarà non come Giasone, ma Giasone stesso. Di fronte a siffatta vanteria Calidoro e Pseudolo non esitano a usare in disparte termini offensivi contro il lenone, che è *furcifer*, *magnuficus* e *malificus*<sup>70</sup>: notiamo il *calembour* fra gli ultimi due vocaboli. Nel brano su Dirce troviamo sì il paragone introdotto da *quasi*, senza trascurare la proposizione retta da *ut*, ma risalta specialmente una metamorfosi dalla sublimità grottesca, come osserva qualcuno, con un'incongruità fra « il toro lanciato a corsa furiosa e l'immobile *carnarium* »<sup>71</sup>. Plauto, indulgiando su quest'oggetto, divenuto strumento di tortura<sup>72</sup>, accentua la crudeltà del lenone.

Subito dopo Pseudolo indirizza al mezzano una breve invettiva, attestata anche in altre situazioni analoghe<sup>73</sup>, ma che mette pur sempre in ulteriore luce la malvagità di Ballione: lo schiavo, udite le minacce alle prime due cortigiane, vorrebbe che i giovani dell'Attica si ribellassero a un simile uomo, una *pestis*, ma ciò è impossibile, poiché essi sono servi dell'eros<sup>74</sup>.

<sup>67</sup> *Pseud.* 188-193 e 196-201 (in latino si citano i vv. 199-201, che traduciamo così: «come una volta due figli di Giove incatenarono Dirce a un toro, stando a quanto si narra, così io domani appenderò te, legata a un uncino, e certamente diventerà questo il tuo toro»).

<sup>68</sup> Già Lambinus in Naudet 1832, p. 121, propendeva per il re tessalo. Tra i fautori del personaggio mitologico segnaliamo Ussing 1972, p. 314. Su suggerimento altrui Fraenkel 1960, pp. 28-29, pensa che Plauto menzioni l'Argonauta per errore (si veda pure p. 28, n. 2 per ulteriori ipotesi). Bianco 2006, pp. 59-60, ritiene che il Giasone plautino sia l'Argonauta, le cui vicende dalla terribile conclusione prefigurerebbero la sconfitta del mezzano.

<sup>69</sup> Discute ampiamente questo aspetto Fraenkel 1960, pp. 21-54 (p. 28 per Giasone).

<sup>70</sup> *Pseud.* 193-194. Rendiamo i vocaboli con «furfante»; «borioso» e «malvagio».

<sup>71</sup> Fraenkel 1960, pp. 53-54.

<sup>72</sup> Per l'uso improprio di un uncino da macellaio (una κρεάγρᾱ) si legga pure una battuta alquanto insipida di Aristofane, *I cavalieri*, 772.

<sup>73</sup> Si vedano *Asin.* 127-152 e *Curc.* 494-511.

<sup>74</sup> *Pseud.* 201-206.



Risalta il mezzano contrapposto a un'intera comunità, come talvolta un personaggio tragico è definito un obbrobrio (μίασμα)<sup>75</sup>.

Gli ordini a Sistili e Fenicio non si rifanno a miti, ma rimandano ad aspetti della vita romana con gli accenni a un piccolo portico (*pergula*) per entrambe, « la forma più comune di prostituzione », e a un sacco od otre (*culleus*), il « noto tipo di pena di morte » per i parricidi<sup>76</sup>, qui minacciata a Sistili, qualora i suoi amanti non portino otri (*cullei*) colmi di olio<sup>77</sup>. È curioso che l'aura complimentosa in cui il lenone avvolgeva le cortigiane poco prima ammantate ora tramite due diminutivi Ballione stesso e gli altri schiavi: questi ultimi potrebbero avere un *nitidiusculum caput*, mentre egli mangerebbe un *pulmentum unctiusculum*<sup>78</sup>. Troviamo una *callida iunctura* là dove il mezzano bolla Sistili come ubriacona, un'accusa che costui aveva già rivolto a tutte le meretrici e qui ribadita con le parole *uino / te deuincis*<sup>79</sup>: il verbo rinverdisce il luogo comune sulle donne avvinazzate.

Calidoro si duole udendo le minacce a Fenicio, ma Pseudolo lo esorta a non preoccuparsi e a confidare in lui<sup>80</sup>. Plauto conduce il gioco delle parti in modo piuttosto scoperto<sup>81</sup>. Innanzi tutto, è davvero eccessivo il piangersi addosso di Calidoro, secondo il quale, fra l'altro, *non iucundumst nisi amans facit stulte*<sup>82</sup>: il personaggio ammicca a lettori e pubblico con una sorta di proverbio<sup>83</sup> per ricordare ch'egli è l' 'amoroso' dello spettacolo. A sua volta, Pseudolo dichiara al padroncino:

nil curassis, liquido es animo: ego pro me et pro te curabo<sup>84</sup>.

<sup>75</sup> Così è Clitennestra in Eschilo, *Agamennone*, 1645 e *Le coefore*, 1028. Con *pestis* Cicerone definisce Verre (*Verr.* II,3,54,125) e Clodio (*Har. resp.* 4,6). In Plauto, *Asin.* 22, *pestis* è un'odiosa moglie, mentre Terenzio, *Ad.* 189, bolla in tal modo un mezzano.

<sup>76</sup> Fraenkel 1960, pp. 140-141.

<sup>77</sup> *Pseud.* 210-229, soprattutto 212-214 e 229.

<sup>78</sup> *Pseud.* 220-221 (traduciamo così: «una testa un po' più lustra» e «una pietanza un po' più condita»). Su *nitidiusculus* si legga Hofmann 2003<sup>3</sup>, p. 298. Cfr. Traina 1999<sup>2</sup>, p. 85. L'avverbio *nitidiuscule*, «un po' più brillantemente», ricorre in *Pseud.* 774: qui parla uno schiavetto. Per completezza, ricordiamo che Fenicio è definita da Ballione *deliciae summatum uirum*, v. 227: «gioia di signoroni» (sempre dal mezzano sono chiamate *deliciae* tutte le meretrici al v. 180).

<sup>79</sup> *Pseud.* 221-222: «ti stringi nei ceppi del vino». Taluni editori (per esempio, Questa 1995, p. 330) accolgono al posto di *deuincis* la congettura di Acidalius *deungis* («ungi»), termine peraltro non attestato in latino, come segnala il *TLL*, voce *deuincio*, col. 859, rr. 9-11 e col. 860, r. 38, che cita a favore della lezione tradata Seneca, *Epist.* 83,16: *non est animus in sua potestate ebrietate deuinctus* («non è padrone di sé l'animo messo in ceppi dall'ubriachezza»).

<sup>80</sup> *Pseud.* 230-241.

<sup>81</sup> Giustamente Moore 1998, pp. 96-97, osserva che i personaggi qui stanno fornendo al pubblico tutti gli elementi attesi dai loro ruoli e anche qualcosa di più.

<sup>82</sup> *Pseud.* 238: «non è cosa divertente se un innamorato non fa pazzie».

<sup>83</sup> Materiale in Tosi 1991, pp. 632-633, n° 1399.

<sup>84</sup> *Pseud.* 232: «non preoccuparti, sta' tranquillo: mi preoccuperò io per me e per te».



È un verso in cui risaltano, oltre all'anafora di *pro*, il poliptoto di *curare* e del pronome di prima persona e quell'*ego* forse è meno banale di quanto sembri, poiché indica con una certa forza la volontà dello schiavo. Calidoro non ha però ancora ultimato la parte del giovane sprovveduto e ordina a Pseudolo: *sine sim nihili*<sup>85</sup>, con il conseguente invito a lasciarlo<sup>86</sup>. Ecco un uomo senza qualità, una stima a grado zero. Il servo si muove per andarsene; ovviamente il padroncino lo richiama ed è pronto a seguirlo.

Ballione sta avviandosi al mercato con uno schiavetto, quando Pseudolo lo interPELLa, ma il mezzano replica senza voltarsi e procede oltre<sup>87</sup>. Come si è ben colto<sup>88</sup>, a questo punto si svolgeva una sorta d'inseguimento molto animato. Notevole è l'esordio dei versi rivolti al lenone:

hodie nate, heus, hodie nate, tibi ego dico, heus, hodie nate<sup>89</sup>.

La triplice anafora, rafforzata due volte anche da un'interiezione, non mette in rilievo il nome dell'interpellato, ma rinvia alla circostanza specifica di quel giorno: il compleanno. Siffatta espressione è parodia di perifrasi solenni con le quali ci si rivolge a personaggi di alto lignaggio<sup>90</sup>. Di fronte alla prospettiva di un guadagno che Pseudolo lascia intravedere, Ballione si ferma asserendo che sarebbe pronto a interrompere un sacrificio a Giove in nome del denaro<sup>91</sup>. Questa battuta connota il mezzano come uno spregiatore degli dei secondo una caratteristica attribuita spesso a figure mitiche e storiche presentate come tiranni (basti pensare ad Atreo<sup>92</sup> e Caligola<sup>93</sup>): così il lenone acquista un ulteriore tratto di torva grandezza. A sua volta, egli saluta Pseudolo ironicamente:

salve multum, serue Athenis pessume<sup>94</sup>.

<sup>85</sup> *Pseud.* 239: «lascia che sia una nullità».

<sup>86</sup> Sugli innamorati plautini e le loro difficoltà ad agire si legga Rotolo 2006, specialmente pp. 578-581 riguardo a Calidoro.

<sup>87</sup> *Pseud.* 240<sup>a</sup>-263.

<sup>88</sup> Fraenkel 1960, p. 217. Barsby 1995, p. 66, ravvisa anche qui una traccia del teatro d'improvvisazione.

<sup>89</sup> *Pseud.* 243: «tu che sei nato oggi, ehi, tu che sei nato oggi, a te io dico, ehi, tu che sei nato oggi».

<sup>90</sup> Per esempio, Euripide, *Ifigenia in Tauride*, 170-171, con riferimento a Oreste: ὦ κατὰ γαῖας ἀγαμεμνόνιον / θάλος («o tu che sei sotto terra, germoglio di Agamennone»); cfr. anche i vv. 139-142, in cui si indica Ifigenia con una perifrasi solenne. Sul versante comico si veda Aristofane, *I cavalieri*, 836.

<sup>91</sup> *Pseud.* 263-267. Mutschler 2000, pp. 38-40, osserva che con la battuta sul guadagno anteposto a tutto Ballione viola una serie d'importanti leggi morali romane; il pubblico avrà reagito con una risata, senza però intaccare in tal modo le proprie convinzioni etiche.

<sup>92</sup> In Seneca, *Thy.* 885-895, costui si ritiene superiore agli dei, dopo che ha ucciso i nipoti e cucinato le loro carni per imbandirle a Tieste, fratello suo e padre dei giovinetti.

<sup>93</sup> Se ne leggano le parole minacciose a Giove, per esempio in Svetonio, *Cal.* 22,4.

<sup>94</sup> *Pseud.* 270: «un bel saluto a te, che sei il peggior servo ad Atene».

Tali parole ribadiscono il ruolo dello schiavo come degno antagonista di Ballione. E c'è di più: poco dopo, quest'ultimo dichiara fra l'altro che, qualora muoia, il peggiore ad Atene sarà Pseudolo<sup>95</sup>. In sostanza, il lenone ritiene che l'avversario sia appena inferiore a lui. Sempre riguardo alle forme di saluto, è significativo, per contrasto, il semplice *Calidore*<sup>96</sup>, con il quale il mezzano si rivolge a questo personaggio, un piccolo indizio del diverso 'peso' del padroncino, figura subalterna nello scontro fra lenone e Pseudolo. Ciò trova ulteriore conferma, quando l'innamorato è definito *inanis* dal mezzano e viene addirittura ritenuto un morto, poiché tale è chi non ha denari<sup>97</sup>. *Inanis* richiama la voce *inanilogista*, ossia un chiacchierone, non attestata altrove in latino: con essa Ballione aveva bollato il giovane, quando questi e Pseudolo cercavano di avviare il dialogo con lui<sup>98</sup>.

Nel seguito del colloquio il mezzano afferma che Fenicio è venduta a un militare<sup>99</sup>. Ai nostri fini, importano due definizioni di Ballione: *Iuppiter lenonius*<sup>100</sup> è lo stilema a cui ricorre Pseudolo per mostrare il personaggio come il sommo dio, quando sembrava che il mezzano cedesse alle preghiere di Calidoro; invece *quantum terra tetigit hominum peiurissime* sono le parole dell'innamorato, allorché il mezzano non prova pietà per lui<sup>101</sup>. L'accento a Giove richiama la battuta empia di Ballione sul sacrificio da interrompere al padre degli dei per un imminente guadagno; inoltre è un esempio del procedimento già citato, in base a cui Plauto preferisce l'identificazione al paragone: non qualcuno come Giove, ma Giove stesso. La frase su Ballione spergiuro è nella sua ridondanza<sup>102</sup> un modo per ribadire uno dei vizi capitali fra i lenoni.

In precedenza s'inseguiva il mezzano, mentre ora Calidoro addita Ballione e ordina così a Pseudolo:

adsiste altrim secus atque onera hunc maledictis<sup>103</sup>

e

ingere mala multa<sup>104</sup>.

<sup>95</sup> *Pseud.* 338-339. È opportuno segnalare che secondo Petrone 2009 a la battuta *i in malam crucem* (v. 335: «va' in malora») non è da attribuire al mezzano, come fa per esempio Lindsay, *ad loc.*, ma a Calidoro: così si spiegherebbe meglio la replica di Ballione all'innamorato, quando afferma che la propria morte lo renderebbe un giovane dabbene.

<sup>96</sup> *Pseud.* 270.

<sup>97</sup> *Pseud.* 308. Sul passo si legga Sergi 1997, pp.105-124.

<sup>98</sup> *Pseud.* 255. Cfr. l'apposita voce del *TLL*.

<sup>99</sup> *Pseud.* 340-347.

<sup>100</sup> *Pseud.* 335: «Giove ruffianesco».

<sup>101</sup> *Pseud.* 351: «tu, il più spergiuro fra quanti uomini sono sulla faccia della terra».

<sup>102</sup> Una frase affine si trova in *Poen.* 90, sempre riguardo a un lenone. Per ampliamenti con altre espressioni e non soltanto in Plauto rinviamo al materiale raccolto da Kroll 1968, p. 39.

<sup>103</sup> *Pseud.* 357: «poniti dall'altro lato e carica costui di male parole». Su quest'aspetto del 'caricare parole' si veda Sergi 1994, p. 40, n. 9.

<sup>104</sup> *Pseud.* 359: «versa molti insulti». *Ingerere* con *mala* ricorre pure altrove in Plauto: *Bacch.* 875 e *Men.* 717. Per l'uso più abituale di tale verbo con liquidi si legga *Pseud.* 157, dove troviamo l'acqua

Com'è chiaro da tempo, qui si traspone sulla scena una pratica diffusa nel mondo antico e oltre, quale la *flagitatio*: la denigrazione pubblica di qualcuno con una sequela d'insulti<sup>105</sup>. Pseudolo non dubita di trionfare sulla tracotanza del lenone e comincia con il dirgli:

iam ego te differam dictis meis<sup>106</sup>.

È interessante *differre*, che allittera con i *dicta*; inoltre è *in crescendo* rispetto ai precedenti *onerare* e *ingerere*. Ai due lati di Ballione, Pseudolo e Calidoro riversano a turno su di lui male parole concernenti impudicizia, ladrocinio, empietà..., un campionario non originale, come osserva lo stesso mezzano in una delle vivaci repliche di tono ironico:

uetera uaticinamini<sup>108</sup>.

Con la spudoratezza il lenone prevale. Ecco alcuni esempi delle sue risposte: le interiezioni *babae* e *bombax*<sup>109</sup>; l'esclamazione *cantores probos*<sup>110</sup> e

(parla il mezzano dando ordini per il banchetto); al v. 102 è pioggia, ma *ingerere* è un emendamento di Salmasius (Lindsay, *ad loc.*, preferisce *gerere*): chi parla è Pseudolo, che ricorre a una frase proverbiale, su cui si veda *infra*.

<sup>105</sup> Ampia analisi di ciò in Usener 1913, specialmente pp. 378-380 per la scena in esame, costituita di tre parti, una sorta di strofe, antistrofe ed epodo (dapprima Ballione è attaccato dal solo Pseudolo, poi da Calidoro e infine da entrambi). Cfr. pure Huizinga 1973, pp. 77-83, anche per culture estranee al mondo greco e romano (a p. 80 c'è un errore della traduttrice, che scrive: «feste in onore di Demetrio e Dionigi», mentre in realtà si tratta di Demetra e Dioniso). Inoltre si veda Augello 1991, pp. 728-735. Barsby 1995, pp. 65-66, scorge nel passo dello *Pseudolus* una traccia del teatro d'improvvisazione. Uno scambio d'insulti fra servo astuto e mezzano si legge pure nel plautino *Persa*, 406-426.

<sup>106</sup> *Pseud.* 359: «io ti svergognerò subito con le mie parole».

<sup>107</sup> Il *TLL*, voce *differo*, col. 1070, r. 68, non segnala altri esempi di tale *iunctura*.

<sup>108</sup> *Pseud.* 363: «predite un... vecchio ritornello» (i puntini di sospensione intendono rilevare l'ironia). La frase ha un tono proverbiale secondo Lorenz 1876, p. 126, che segnala Aristofane, *Le nuvole*, 821: *προφνεῖς ἀρχαϊκῶς* («presti fede a cose vecchie»).

<sup>109</sup> *Pseud.* 365. Traduciamo così: «perdindirindona!» e «perdindirindona!». Commenta benissimo Lambinus in Naudet 1832, p. 134, secondo il quale le due esclamazioni «sunt hominis cum admiratione approbantis, uel neglegentis; aut etiam laete alterius dicta ferentis». Il *TLL* informa che *bombax* (*βομβᾶξ*) è un *hapax* in latino, a parte le testimonianze dei grammatici; invece *babae* (*βαβαί*) ricorre quattro volte in Plauto, compreso il passo in esame; una in Petronio e Marco Aurelio, oltre alle attestazioni nei grammatici. Nel Sarsinate *babae* è seguito da un'altra interiezione affine quale *papae* (due volte) e *tatae* (una volta), così come nello *Pseudolus* troviamo *bombax*.

<sup>110</sup> *Pseud.* 366: «che bel coro!». In queste parole Usener 1913, pp. 375-376, coglie un rimando alla pratica del dir villanie con schiamazzi.

l'ammettere apertamente i propri vizi con un *fateor*<sup>111</sup> o addirittura accrescerli, come accade per i maltrattamenti ai suoi genitori:

[...] atque occidi quoque  
potius quam cibum praehiberem: num peccavi quippiam?<sup>112</sup>

Pseudolo si dichiara vinto con un rinvio implicito alle Danaidi, condannate negl'inferi a riempire d'acqua vasi forati<sup>113</sup>:

in pertussum ingerimus dicta dolium, operam ludimus<sup>114</sup>.

Forse non è casuale, se ritroviamo *ingerere*, che Plauto adopera poco prima riguardo al versare insulti sul mezzano, ma allora il verbo ricorreva come traslato: adesso l'oggetto sono sempre le parole e tuttavia è cambiato qualcosa, poiché Ballione è divenuto una botte e noi possiamo inserire questa immagine nel più vasto repertorio di testimonianze del mondo antico e oltre sui legami fra esseri umani e otri<sup>115</sup>. Il mezzano domanda se Pseudolo e Calidoro vogliono ancora dire qualcosa: la frase<sup>116</sup> ricalca una formula stereotipata di cortesia, frequente nel teatro comico, ma qui essa è rinverdata dal chiaro scopo ironico del lenone nel pronunciarla al termine della battaglia verbale che ha vinto<sup>117</sup>. Ballione definisce Calidoro senza denari *inanem quasi cassam nucem*<sup>118</sup>: è un'altra sottolineatura della pochezza di questo personaggio. Il mezzano, prima di recarsi al mercato, assicura che venderà Fenicio a Calidoro, purché questi paghi subito, qualora il soldato non saldi quanto ha pattuito. Detto ciò, si allontana<sup>119</sup>. La tensione contro di lui ha raggiunto l'acme, come dimostra un'affermazione di Pseudolo, pronto a disossare Ballione, come (*simulter itidem ut*) un cuoco fa con la murena<sup>120</sup>. Abbiamo già ricordato che Plauto

<sup>111</sup> *Pseud.* : «lo confesso».

<sup>112</sup> *Pseud.* 368: «e li ho pure ammazzati piuttosto che passare gli alimenti: ho forse mancato in qualcosa?».

<sup>113</sup> Il rinvio a queste figure mitiche è già per esempio in Lorenz 1876, pp. 86 (con riferimento anche a *Pseud.* 102) e 128. Si tratta di espressioni proverbiali, su cui si veda Tosi 1991, p. 204, n° 441.

<sup>114</sup> *Pseud.* 369: «versiamo parole in una botte forata, perdiamo tempo». Per completezza, ricordiamo che in *Pseud.* 659 è definita *doliaris* («rotonda come una botte») un'ostessa.

<sup>115</sup> Su ciò si possono leggere Borghini-Seita 2007 e 2008. Plauto usa *ingerere* con *dicta* pure in *Asin.* 927.

<sup>116</sup> È il v. 370: *numquid aliud etiam uoltis dicere?*

<sup>117</sup> Così ritiene giustamente Hough 1945, pp. 287 e 293-294.

<sup>118</sup> *Pseud.* 371: «pulito come una noce vuota». Anche Orazio, *Sat.* 2,5,35, parla di *nux cassa* o *quassa*, secondo un'altra lezione (nel *Satyricon*, 137, Petronio cita in senso analogo *nucis inanes*). Il *TLL*, voce 1. *cassus*, col. 520, rr. 38-39, segnala con *nux* soltanto il verso del Sarsinate. Nella plautina *Rud.* 1324 è una ghianda (*glans*) a essere definita *cassa*.

<sup>119</sup> *Pseud.* 372-380.

<sup>120</sup> *Pseud.* 381-382.

preferisce l'identificazione al paragone, ma qui si avvale di quest'ultimo, di cui non sono attestati esempi in latino, a parte il teatro del Sarsinate<sup>121</sup>, con un'insistenza notevole ricorrendo a ben tre vocaboli per introdurlo: così il poeta rimarca il profondo desiderio dello schiavo di punire il mezzano.

Un passo successivo merita più attenzione: Pseudolo intona una monodia in larghissima misura frutto della fantasia plautina<sup>122</sup> e basata su immagini belliche con le quali esprime la certezza di trionfare sul mezzano e su Simone, ostile al legame del figlio Calidoro con Fenicio. Fra l'altro, lo schiavo canta così:

nunc inimicum ego hunc communem meum atque uostrorum omnium  
Ballionem exballistabo lepide: date operam modo;  
hoc ego oppidum admoenire ut hodie capiatur uolo.  
Atque hoc meas legiones adducam; si hoc expugno facilem hanc rem meis ciuibus faciam,  
post ad oppidum hoc uetus continuo meum exercitum protinus obducam<sup>123</sup>.

Qui ritroviamo un esempio d'identificazione: i due avversari di Pseudolo sono *oppida*. A tale risultato Plauto giunge attraverso un interessante percorso lessicale, anche se esso non ha l'ampiezza della celebre monodia in cui il buon esito di una beffa ai danni di un altro vecchio padre è descritto come la caduta dell'*oppidum* assediato per antonomasia: Troia<sup>124</sup>. Il nome *Ballio* e il contesto bellico cooperano nel coniare il verbo *exballistare*, che ovviamente richiama la *ballista*, macchina tipica della guerra d'assedio: come uno studioso segnala, qui troviamo un esempio d'iterazione fonica, secondo cui il suono influisce sulla nascita di un vocabolo<sup>125</sup>. Tale procedimento varia felicemente l'uso metaforico della voce *ballista*, che il Sarsinate impiega pure altrove<sup>126</sup>. Dalla *ballista* scaturisce l'immagine delle due città assediate. A questo punto, acquista qualche rilievo anche il prefisso di *exballistare*: quell'*ex* significa « giù », come in *excidere* (*ex* e *cadere*) e nel nostro immaginario vediamo il lenone/città<sup>127</sup> crollare sotto i colpi della *ballista* manovrata da Pseudolo. Questi coinvolge

<sup>121</sup> Cfr. *TLL*, voce *muraena*, col. 1668, rr. 49-50: un caso analogo in Plauto, *Amph.* 319. In greco è interessante un verso di Eschilo, *Le coefore*, 994, in cui Clitennestra è definita murena e serpe (su ciò si veda Garvie 1986, pp. 325-326).

<sup>122</sup> Si veda Lefèvre 1997, pp. 61-62 (cfr. anche p. 96).

<sup>123</sup> *Pseud.* 584-587: «ora io sbalestrerò Ballione ben bene, questo nemico comune a me e a voi tutti: prestate soltanto attenzione. Io voglio assediare questa fortezza per prenderla oggi. Ci porterò le mie legioni; se la espugno, renderò la cosa facile ai miei concittadini; poi senza indugio condurrò subito il mio esercito verso questa fortezza vecchia».

<sup>124</sup> *Bacch.* 925-978.

<sup>125</sup> Traina 1999<sup>2</sup>, p. 81. Ricordiamo pure che Plauto conia il nome *Subballio* al v. 607, con il quale Pseudolo si finge servo del mezzano: potremmo tradurre «vice Ballione».

<sup>126</sup> *Bacch.* 709-710; *Capt.* 796; *Poen.* 201 e *Trin.* 668. In *Poen.* 202 è usato *ballistarium*. Si veda Fraenkel 1960, pp. 59-60.

<sup>127</sup> Al v. 766 sempre Pseudolo parlerà di *oppidum lenonium*.

nell'impresa i cittadini e ciò accentua il rilievo negativo del mezzano: costui è un pericolo pubblico, come sappiamo già dalla scena in cui sempre Pseudolo definiva Ballione una peste.

Mentre il servo astuto prepara la beffa al mezzano, uno schiavetto di quest'ultimo esce dal postribolo e in un monologo si duole di non avere denari per un dono da offrire al lenone nel giorno del compleanno; egli teme una pena severa, che si può forse evitare guadagnando qualcosa con un atto sessuale degradante<sup>128</sup>. Questa scena, risalga a Plauto o a un interpolatore<sup>129</sup>, ci mostra *in absentia* il mezzano crudele, quale conosciamo sin dall'inizio della commedia<sup>130</sup>. È facile notare che ora manca però l'alone di grandezza in cui si ammantava il personaggio, quando impartiva ordini minacciosi a servitù e cortigiane. Il monologo del ragazzino non aggiunge quindi nulla al ritratto di Ballione.

Lo schiavetto interrompe le amare considerazioni, allorché arrivano il mezzano e il cuoco ingaggiato per il banchetto del compleanno. Fra i due personaggi si svolge un lungo dialogo molto vivace e da attribuire in larga misura o interamente alla rielaborazione di Plauto<sup>131</sup>. Il cuoco si vanta della propria abilità culinaria<sup>132</sup>, secondo un *topos* del teatro comico<sup>133</sup>, e supera il lenone per inventiva verbale<sup>134</sup>: ai nostri fini, ciò potrebbe anche essere un segno del declino di Ballione, che invece aveva trionfato nella *flagitatio* di Calidoro e Pseudolo.

Finalmente la beffa così spesso annunciata sta per compiersi: Pseudolo ha istruito lo schiavo Scimmià, perché si presenti al mezzano sotto le mentite spoglie di Arpace, l'inviato del militare acquirente di Fenicio, sia con le cinque mine ancora dovute e prestate per l'inganno da un amico di Calidoro, sia con una lettera del soldato, abilmente sottratta da Pseudolo stesso al vero Arpace<sup>135</sup>. Dal postribolo esce Ballione, un fatto commentato così dai due schiavi in disparte: la casa (*aedes*) deve star male, poiché vomita (*euomont*)<sup>136</sup>; il lenone è una *mala mercis*. Il tema del vomito in senso proprio e figurato è presente

<sup>128</sup> *Pseud.* 767-787.

<sup>129</sup> Ampia analisi dei vari aspetti in Jocelyn 2000, secondo cui il monologo dello schiavetto è un'aggiunta plautina.

<sup>130</sup> Così ricorda anche Jocelyn 2000, pp. 454 e 459.

<sup>131</sup> Bibliografia in Lefèvre 1997, pp. 69-76 (cfr. anche p. 97). Si veda pure Danese 1997.

<sup>132</sup> *Pseud.* 788-893.

<sup>133</sup> Basti segnalare Filemone, *Il soldato*, in Kassel-Austin 1989, pp. 269-271, fr. 82 (in particolare, gli studiosi confrontano i vv. 25-26 con *Pseud.* 829-830; non è sicuro se la commedia sia di Filemone padre o del figlio).

<sup>134</sup> Lefèvre 1997, pp. 75 e 110.

<sup>135</sup> Secondo Lefèvre 1997, pp. 76-79, tale scena non si leggeva nel modello greco. Sulla figura di Scimmià, che si rivela più sfrontato di Pseudolo, rinviando a Goyet 1999.

<sup>136</sup> In generale sul tema della porta in Plauto si veda Mazzoli 2001/03.

sin dalla commedia antica greca<sup>137</sup> e in Plauto un vivace esempio sul piano stilistico per figura etimologica, *callida iunctura* e allitterazione è il seguente:

pulmoneum edepol nimi' uelim uomitum uomas<sup>138</sup>.

Poi si guardi il mezzano:

ut transuorsus, non prouorsus cedit, quasi cancer solet<sup>139</sup>.

Gli studiosi spiegano variamente l'andatura a sghimbescio da granchio: forse ordini ai servi che sono nel postribolo<sup>140</sup> o il desiderio di sorvegliare il cuoco e i suoi aiutanti<sup>141</sup> o «una quantità bestiale di pasto» e il conseguente «dolore di visceri»<sup>142</sup> o ancora Plauto avrebbe messo in ridicolo la *transuersio*, tipica andatura del flamine di Giove<sup>143</sup>. Queste ipotesi, tranne l'ultima, cercano un legame con la trama, ma non è necessario: al Sarsinate importa soprattutto sostituire alla grandezza pur negativa del personaggio il grottesco, un aspetto che indugia volentieri su particolari fisici o gesti, descritti con un criterio di anormalità<sup>144</sup>. Nel nostro caso, il punto di partenza potrebbe essere la frase proverbiale sull'impossibilità di far marciare per via retta un granchio e allora l'andatura di Ballione sarebbe il concretarsi alla lettera secondo un espediente tipico della comicità di ogni tempo per indicare che il mezzano è figura negativa, come il procedere a zig-zag significa avere pensieri tortuosi, stando alla favola del granchio e del serpente<sup>145</sup>. Resta inteso che ciò aveva anche una funzione di didascalia<sup>146</sup>.

In una scena la cui struttura generale dovrebbe risalire al modello greco,

<sup>137</sup> Ricordiamo Aristofane, *Gli Acarnesi*, 6 e 586.

<sup>138</sup> *Rud.* 511: «accidempoli, vorrei proprio che tu sputassi ben bene i polmoni!». Sempre nel Sarsinate, *Curc.* 688, un mezzano deve vomitare il denaro.

<sup>139</sup> *Pseud.* 952-955, di cui traduciamo così il verso citato: «come di traverso e non dritto avanza, così fa il granchio!».

<sup>140</sup> Lambinus in Naudet 1832, p. 175.

<sup>141</sup> Ussing 1972, p. 351. Non molto diversa è l'ipotesi di Lorenz 1876, p. 195, che pensa a sguardi sospettosi di Ballione verso l'interno.

<sup>142</sup> Mazzoni 1927, p. 79.

<sup>143</sup> Arcellaschi 1978, p. 135.

<sup>144</sup> Bachtin 1979, p. 347, scrive riguardo alle mascherate del carnevale: «Il corpo grottesco [...] è un corpo in divenire. Non è mai dato né definito: si costruisce e si crea continuamente, ed è esso stesso che costruisce e crea un altro corpo».

<sup>145</sup> Al riguardo, materiale di origine greca in Douglas Olson 1998, p. 277. In particolare, ricordiamo Ateneo, 15, 695 a (cfr. anche Tosi 1991, p. 172, n° 376).

<sup>146</sup> Sotto quest'aspetto cfr. ancora Plauto, *Cas.* 443: *recessim dabo me ad parietem, imitabor nepam* («retrocedendo mi addosserò alla parete come un gambero»). Il verso sulla curiosa andatura del mezzano è citato da Varrone, *Ling.* 7,81, per il quale il personaggio procede «lungo la parete» (*secundum parietem*). A parere di Maselli 1980, p. 177, n. 2, tale precisazione rivelerebbe che Varrone aveva presente una messinscena dello *Pseudolus*.

ma arricchita dalla consueta *verve* del Sarsinate<sup>147</sup>, Scimmia parla con Ballione e lo beffa, facendosi consegnare Fenicio. Nel colloquio il lenone è presentato con le tare morali tipiche del mezzano, quando il finto Arpace afferma:

[...] hominem ego hic quaero malum,  
legerupam, inpium, peiurum atque inprobum<sup>148</sup>.

Poco prima si cita la *hirquina barba*, cioè da caprone<sup>149</sup>, del mezzano e l'aggettivo indica subito una qualità consona con il mestiere del personaggio, vista la proverbiale libidinosità di quell'animale<sup>150</sup>. Diremmo che con queste battute Ballione rientri nei canoni della maschera denominata mezzano e non è casuale che ciò avvenga nella scena in cui è beffato. Prova di quanto sosteniamo è l'accettazione del catalogo di vizi con uno spirito diverso rispetto a quando Pseudolo e Calidoro glieli rinfacciavano: là il lenone replicava con vivaci e sprezzanti commenti, mentre qui si limita ad affermare con ovvia ironia:

[...] me quaeritat,  
nam illa mea sunt cognomenta<sup>151</sup>.

Ancora più significativa è la risposta di Ballione a Scimmia, che vuole sapere se il mezzano conosce un tale:

egomet me<sup>152</sup>.

L'ellissi del verbo *noui*, desumibile dalla domanda, e il conseguente rilievo dei pronomi, dei quali *ego* ha pure la forma rafforzata, pongono in netta evidenza la sicurezza del lenone a proprio riguardo. È facile pensare all'analogo atteggiamento di Edipo, poi tremendamente smentito. A sua volta, il mezzano sta per essere beffato appunto da colui al quale ha risposto così e che osserva allora come sia raro chi conosce se stesso<sup>153</sup>. Si veda pure il momento in cui Ballione riconosce il soldato acquirente di Fenicio nell'uomo ritratto sul sigillo della lettera scritta dal militare al mezzano:

<sup>147</sup> Lefèvre 1997, pp. 79-80.

<sup>148</sup> *Pseud.* 974-975.

<sup>149</sup> *Pseud.* 967.

<sup>150</sup> Così Magistrini 1970, p. 110, n. 39. Sul caprone basti citare Orazio, *Epod.* 10,23: *libidinosus [...] caper*.

<sup>151</sup> *Pseud.* 975-976: «sta cercando me: infatti quelli sono i miei soprannomi».

<sup>152</sup> *Pseud.* 971-972: «quanto a me, io (conosco) me».

<sup>153</sup> *Pseud.* 972-973. Come osserva Grilli 1996, p. 75, la battuta non va beninteso caricata di significati filosofici profondi.



[...] oh! Polymachaeroplágides  
purus putus est ipsus. Noui<sup>154</sup>.

Le parole del lenone corrispondono al vero, ma il latore dell'epistola è falso. E non basta: poco dopo, come una sorta di ritornello, Ballione ribadisce:

noui, notis praedicas<sup>155</sup>,

allorché Scimmia ricorda quanto sia severo quel soldato, se non si eseguono bene i suoi ordini. Nella lettera del militare mancano i saluti di cortesia<sup>156</sup>, un'assenza sottolineata secondo noi anche per far capire ancor più come il mezzano sia ormai nella sua fase declinante.

Quando il presunto Arpace si è allontanato portando con sé Fenicio, in un breve monologo - tutto plautino?<sup>157</sup> - il lenone esulta<sup>158</sup>, convinto com'è di essere sfuggito alla beffa di Pseudolo. È opportuno il rimando<sup>159</sup> alla soddisfazione di Edipo, una volta appreso che Polibo, da lui creduto suo padre, è morto per cause naturali. Sopraggiunge padron Simone a condividere la gioia del mezzano e bramoso di sapere se Pseudolo, il suo Ulisse, ha sottratto il Palladio dalla rocca ballionia (*arx Ballionia*)<sup>160</sup>. Abbiamo ben presente quell'*exballistare*, sulla cui scia procede anche la nuova immagine: in sé non è brillante come il verbo, ma acquista vivacità per merito del colore mitico che la riveste, alludendo alla guerra di Troia.

Più oltre il lenone ricorda che Calidoro e Pseudolo gli hanno rivolto male parole, un riferimento al pubblico attacco verbale contro di lui: di nuovo vengono elencati alcuni insulti canonici per i mezzani (*malus, scelestus, peiiurus*)<sup>161</sup>, ma, come già nell'incontro con Scimmia, nessun alone di grandiosità avvolge il personaggio, maschera ormai a tutto tondo: così Ballione definisce *nugas theatri*<sup>162</sup> quegli epiteti, che non l'hanno offeso, in quanto sono veri. Detto in altri termini, si esplicita «il dato di codice»<sup>163</sup>: la parte del lenone ordinario richiede che costui possieda tali caratteristiche.

<sup>154</sup> *Pseud.* 988-989: «oh! È proprio Polimacheroplágide tal quale. Lo riconosco».

<sup>155</sup> *Pseud.* 996: «lo so. Tu stai dicendo a chi sa».

<sup>156</sup> Su questo punto Monaco 1992, p. 176.

<sup>157</sup> Cfr. Lefèvre 1997, p. 81.

<sup>158</sup> Per altri esempi plautini di esultanza poi rivelatasi fallace da parte di un mezzano si leggano: *Persa*, 470-479 e *Poen.* 463-467 e 746-750.

<sup>159</sup> In Questa 2004, p. 126.

<sup>160</sup> *Pseud.* 1063-1064. Per Lefèvre 1997, pp. 81-82, tutta questa scena è di matrice plautina. Dopo la riuscita della beffa, Pseudolo è superiore a Ulisse, secondo padron Simone in *Pseud.* 1244. Sul servo astuto paragonato da Plauto all'Itace si veda Petrone 2009 b.

<sup>161</sup> *Pseud.* 1081-1086. Cfr. pure il v. 1095.

<sup>162</sup> *Pseud.* 1081: «sciocchezze da teatro».

<sup>163</sup> Petrone 1983, p. 178.

Il mezzano sta narrando a Simone l'esito ritenuto positivo della vendita di Fenicio, quando arriva il vero Arpace. Ballione e il padre di Calidoro, vedendo lo sconosciuto, suppongono che sia un nuovo cliente del postribolo<sup>164</sup>. L'equivoco consente varie battute sul mezzano come vorace predatore di quanti dissipano i propri beni in bagordi: quindi il brano presenta Ballione affamato in senso metaforico certamente, ma è agevole pensare alla scena in cui il personaggio ordinava alle cortigiane di procurargli vivande a iosa. L'ambito tematico è il medesimo, ma la differenza risulta netta: nei comandi perentori alle meretrici spiccava la grandezza del lenone, beninteso dalle tinte cupe, mentre ora siamo tornati al mezzano tipico della comicità antica. Al riguardo, ci sembra emblematico l'ammonimento che Simone rivolge ad Arpace:

[...] chlamydate, caue sis tibi a curuo infortunio  
atque in hunc intende digitum: hic leno est, at hic est uir probus<sup>165</sup>.

Qui non compaiono *calembours* sul nome Ballione, ma si usa il sostantivo indicante il ruolo del personaggio<sup>166</sup> di fronte a un'altra maschera in stretto rapporto negl'intrecci comici: il giovanotto di città connotato dal mantello<sup>167</sup> e in cerca di amorazzi<sup>168</sup>. Nemmeno la rivalsa del mezzano consente al personaggio di andare oltre il ruolo precostituito, quando precisa che proprio Simone, un galantuomo (*bonus uir*), non esita a farsi prestare denari da lui in caso di debiti<sup>169</sup>. Questa è una tipica schermaglia fra maschere, affine a quella in cui a Simone che grida allo scandalo per gli amori mercenari del figlio un amico ricorda la giovinezza dissoluta dello stesso Simone<sup>170</sup>.

L'equivoco sull'identità di Arpace finalmente si chiarisce e Ballione ammette che Pseudolo lo ha beffato. Il danno economico per il mezzano non si limita alla perdita di Fenicio, ma egli deve anche restituire ad Arpace l'intera somma già pagata dal soldato e versare il denaro promesso a Simone, se

<sup>164</sup> Questa scena si trovava nell'originale e Plauto l'avrebbe ampiamente rielaborata: Lefèvre 1997, pp. 82-85. Cfr. Lowe 1999, p. 13.

<sup>165</sup> *Pseud.* 1143-1144: «o tu con il mantello, bada a non rovinarti, fagli le fiche: costui è un mezzano, mentre il sottoscritto è un galantuomo». Cfr. Terenzio, *Ad.* 161: *leno ego sum*, parole dal tono minaccioso secondo Donato nel commento al verso (2,1,7).

<sup>166</sup> Ciò basta per connotare in senso negativo il personaggio: sempre in Plauto cfr. pure *Persa*, 688 e *Rud.* 653; inoltre si legga Terenzio, *Ad.* 187-189, con il commento di Donato (2,1,33).

<sup>167</sup> Görler 2000, pp. 284-285, segnala che Ballione ritiene vero il travestimento di Scimmia e falso l'abbigliamento di Arpace. Come osserva anche con altri esempi plautini Petrone 1983, pp. 197-198, il predatore in realtà diventa la preda.

<sup>168</sup> Menandro, *Il misantropo*, 257, da vedere con il commento di Paduano 1980, p. 358, n. 27.

<sup>169</sup> *Pseud.* 1145-1146. Marmorale 1934, pp. 17-18, coglie nella replica del mezzano un fugace indizio di ribellione al ruolo negativo che di norma costui ricopre.

<sup>170</sup> *Pseud.* 437-442.

Pseudolo si fosse imposto<sup>171</sup>. Ovviamente il lenone è amareggiato, ma la sua sconfitta non è presentata con la grandiosità che ci saremmo potuti aspettare per analogia con le scene iniziali della commedia: il personaggio assume un basso profilo, con un debole tentativo di far desistere Simone dal pretendere la somma a lui dovuta e con il vano desiderio di avere l'astuto Pseudolo fra le mani per vendicarsi; infine Ballione s'impegna a pagare e sta per allontanarsi con Arpace, dopo una battuta rivolta agli spettatori: non aspettino il ritorno, poiché egli rientrerà passando per una strada dietro le case; Arpace invita il mezzano a muoversi e Ballione si congeda con questo verso:

certumst mihi hunc emortuaalem facere ex natali die<sup>172</sup>.

Uno studioso giudica tale uscita «quasi una specie di rassegnazione» del personaggio «al suo triste destino»; sembrerebbe che Ballione, «figura quasi tragica», susciti «un po' di simpatia», come può accadere verso lo Shylock di Shakespeare<sup>173</sup>. A noi basti dire che nel passo suddetto il ricorso a un tipico espediente teatrale per non far più comparire un personaggio assume un significato più profondo: il mezzano mostratosi in precedenza con gran pompa al seguito e pronto a gridare ordini minacciosi si ritira adesso alla chetichella, attardandosi un momento, come indica l'uso insistito del verbo «seguire» (*sequi*)<sup>174</sup>, ma senza il vivace succedersi di percosse e insulti o almeno la condanna di un tribunale, come avviene altrove in Plauto a danno di lenoni<sup>175</sup>.

<sup>171</sup> Cfr. *Pseud.* 1070-1078 (anche con la promessa di una donna: in particolare, su questo punto si legga Sharrock 1996, pp. 162-163, secondo cui si tratta di un effetto teatrale di marca plautina: il pubblico sapeva che Ballione offriva qualcosa in realtà già perduto).

<sup>172</sup> *Pseud.* 1221-1237, di cui traduciamo così l'ultimo verso: «ho deciso di trasformare il giorno di compleanno in giorno di morte». Segal 1968, pp. 79-92, osserva che i mezzani sono tipici nemici della festa per la loro brama di guadagno sopra ogni cosa. Tale personaggio è in sostanza un estraneo (cfr. pp. 82 e 96-97).

<sup>173</sup> Marmorale 1934, pp. 17-18, con riferimento a *The Merchant of Venice*, atto IV, scena I. Notiamo che anche Shylock si allontana dalla scena prima che l'opera sia finita. Bothe 1823, p. 113, è più prosaico e suppone che il ritorno di nascosto serva per sfuggire ai creditori, messi in allarme dalla rovina finanziaria del mezzano. Maselli 1980, 182, ritiene che l'uscita anticipata di Ballione sia una sorta di privilegio concesso da Plauto al mezzano. Per una confusione di sigle dei personaggi il lenone risulta presente in parte della tradizione manoscritta nell'ultima scena della commedia: al riguardo, si consultino Goetz 1887, p. IX e Leo 1896, p. 305.

<sup>174</sup> *Pseud.* 1230 e 1234. Su questo punto rinviamo a Mazzoli 1993, p. 368.

<sup>175</sup> Si veda la scena conclusiva di *Curculio*, *Persa* (qui il mezzano è condotto in tribunale ai vv. 740-752) e *Poenulus* (sia il primo sia il secondo finale). Nella *Rudens* il lenone è invitato a cena (al riguardo, si possono leggere Seita 2005, p. 133 e Lefèvre 2006, p. 164), ma in precedenza lo si era portato in tribunale per la condanna e poi aveva subito percosse (vv. 859-891). Per completezza, ricordiamo che secondo qualcuno nel modello dello *Pseudolus* il banchetto del mezzano concludeva la commedia in una sorta di riconciliazione, ma tale ipotesi non ha trovato credito: su tutto ciò si veda Lefèvre 1997, p. 70. Sulle punizioni dei lenoni si legga anche Pansiéri 1997, pp. 708-712.

Le ultime parole di Ballione costituiscono una sorta di struttura speciale ad anello: infatti il verso richiama la festa di compleanno, che però al tempo stesso subisce una metamorfosi diventando un funerale, sia pur in senso figurato, con quell'*emortalis* che non ha altre attestazioni in latino<sup>176</sup>.

La commedia prosegue con il trionfo di Pseudolo su Simone, ossia di uno schiavo su un padrone, il cui ritorno al dominio sul servo è però lasciato presagire<sup>177</sup>. A ogni modo, nell'ambito della messinscena, «il solo grande perdente è Ballione»<sup>178</sup>.

### Bibliografia

- » Adamietz 1979: J. Adamietz, *Zum plautinischen Pseudolus*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», n. s. 5, 1979, pp. 105-116.
- » Arcellaschi 1978: A. Arcellaschi, *Politique et religion dans le Pseudolus*, in «Revue des Études Latines», 56, 1978, pp. 115-141.
- » Arnaldi 1946: F. Arnaldi, *Da Plauto a Terenzio*, Napoli 1946, vol. I.
- » Arnaldi 1969<sup>6</sup>: F. Arnaldi, *Antologia della poesia latina*, Napoli 1969<sup>6</sup> (ristampa), vol. I.
- » Arnaldi 1975: F. Arnaldi, *La commedia greco-latina* (1954), in Id., *Scritti minori*, Napoli 1975, pp. 33-64.
- » Augello 1991: G. Augello, *Catullo e il Folklore. La flagitatio nel c. 42*, in *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, Palermo 1991, vol. II, pp. 723-735.
- » M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, trad. di Mili Romano, Torino 1979 (edizione originale: Mosca 1965).
- » Barsby 1995: J. Barsby, *Plautus' Pseudolus as Improvisatory Drama*, in *Plautus und die Tradition des Stegreifspiels*, hrsg. von Lore Benz, E. Stärk, G. Vogt-Spira, Festgabe für Eckard Lefèvre zum 60. Geburtstag, Tübingen 1995, pp. 55-70.
- » Bianco 2006: M.M. Bianco, *Ut Medea Peliam concoxit... item ego te faciam. La Medea di Plauto*, in *La commedia di Plauto e la parodia. Il lato comico dei paradigmi tragici*, a cura di Gianna Petrone e M.M. Bianco, Palermo 2006, pp. 53-79.
- » Blänsdorf 1995: *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, [...] curavit Jürgen Blänsdorf, Stuttgart – Leipzig 1995.
- » Borghini 1999: A. Borghini, *Come 'l falcon: elementi di corrispondenza fra il Gerione dantesco ed alcune «rappresentazioni» mitologiche antiche. Il nome proprio nel paesaggio dantesco*, in O & L., *I nomi da Dante ai contemporanei. Atti del IV convegno internazionale di Onomastica & Letteratura*, Università degli studi di Pisa, 27-28 febbraio 1998, a cura di B. Porcelli e Donatella Bremer, redazione di Lucia Corsini, Viareggio (Lucca) 1999, pp. 47-71.
- » Borghini-Seita 2007: A. Borghini-M. Seita, *Uomini od otri? Lo sviluppo di un topos in ambito greco - latino*, in «Le Apuane», 27, n° 54, 2007, pp. 101-105.

<sup>176</sup> Cfr. l'apposita voce del *TLL*. Non è superfluo ricordare quanto scrive Fraenkel 1960, pp. 102-104 e cfr. 408: il giorno ha una propria individualità, che in Plauto indica felicità o rovina. La battuta è da attribuire al Sarsinate e non al modello greco. Si veda pure Mazzoli 1991, pp. 1032-1033 e 1035-1037.

<sup>177</sup> Su questo punto rinviando a Seita 2009, pp. 95-96.

<sup>178</sup> Görler 1983, p. 97: «der einzige große Verlierer ist Ballio».

» Borghini-Seita 2008: A. Borghini-M. Seita, *Egeo – otre e i tre otri apuleiani: un versante di significato*, in «Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione Classica “Augusto Rostagni”», Università di Torino, n.s. 7, 2008, pp. 93-97.

» Bothe 1823: M. Atti Plauti *Comoediae quae exstant*, ex recensione Frid. Henr. Bothe, Torino 1823, vol. IV.

» Brind'Amour 1969: P. Brind'Amour, *Notes critiques sur Plaute*, in «Hermes», 97, 1969, pp. 123-126.

» Carena 1975: Plauto, *Le commedie*, a cura di C. Carena, Torino 1975.

» Cèbe 1983: J.-P. Cèbe, *Varron, Satires Ménippées*, édition, traduction et commentaire, Roma 1983, vol. VI.

» Cèbe 1996: J.-P. Cèbe, *Varron, Satires Ménippées*, édition, traduction et commentaire, Roma 1996, vol. XI.

» Citelli 2001: Ateneo, *I deipnosofisti*, prima trad. it. commentata su progetto di L. Canfora, intr. di Chr. Jacob, Roma 2001, vol. I (la trad. e il commento del libro IV sono di L. Citelli).

» Cossarini 1983: A. Cossarini, *Belua e bestia. Un'antitesi semantica dall'epoca arcaica all'età augustea*, Firenze 1983.

» Danese 1997: R.M. Danese, *Alta cucina e cibo «mortuale»: la polemica culinaria nello «Pseudolus»: un problema sociopolitico*, in «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», classe di scienze morali, storiche e filologiche, ser. 9, 1997, pp. 499-533.

» Della Corte 1967<sup>2</sup> a: F. Della Corte, *L'essenza del comico plautino* (1953), in Id., *Da Sarsina a Roma. Ricerche plautine*, Firenze 1967<sup>2</sup>, pp. 273-289.

» Della Corte 1967<sup>2</sup> b: F. Della Corte, *Da Sarsina a Roma. Ricerche plautine*, Firenze 1967<sup>2</sup>.

» Douglas Olson 1998: Aristophanes, *Peace*, edited with introduction and commentary by S. Douglas Olson, Oxford 1998.

» Du Méril 1869: E. Du Méril, *Histoire de la comédie ancienne*, Paris 1869, vol. II.

» Fedeli 1982: P. Fedeli, *Condizionamento delle strutture sceniche sul teatro latino*, in *La didattica del latino*, atti del convegno di studi, Foggia, 13-19 settembre 1979, a cura di V. F. Cicerone, Foggia 1982, pp. 158-174.

» Fraenkel 1960: E. Fraenkel, *Elementi plautini in Plauto*, trad. di F. Munari con gli *ad-denda* dell'autore all'edizione originale di Berlin 1922, Firenze 1960.

» Garvie 1986: Aeschylus, *Choephoroi*, with introduction and commentary by A.F. Garvie, Oxford 1986.

» Goetz 1887: T. Macci Plauti *Pseudolus*, recensuit Fridericus Ritschellius, editio altera a Georgio Goetz recognita, Leipzig 1887.

» Görler 1983: W. Görler, *Plautinisches im Pseudolus*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», n. s. 9, 1983, pp. 89-107.

» Görler 2000: W. Görler, *Verkleidungsintrigen*, in *Dramatische Wäldchen. Festschrift für Eckard Lefèvre zum 65. Geburtstag*, hrsg. von E. Stark und G. Vogt-Spira, Hildesheim – Zürich – New York 2000, pp. 267-286.

» Goyet 1999: Florence Goyet, *Pseudolus, IV, 2-5. Commentaire composé*, in «L'Information Littéraire», 51, n° 1, 1999, pp. 39-44.

» Grilli 1996: A. Grilli, *Divagazioni sulla commedia latina*, in *Menandro fra tradizione e innovazione*, atti del convegno nazionale di studi, Monza, 6-7 maggio 1995, a cura di C. Consonni, Milano 1996, pp. 71-89.

» Headleam 1922: Herodas, *The Mimes and Fragments*, with notes by W. Headleam, edited by A.D. Knox, Cambridge 1922 (ristampa: 1966).

» Hofmann 2003<sup>3</sup>: J.B. Hofmann, *La lingua d'uso latina*, intr., trad. e note a cura di Lincina Ricottilli, Bologna 2003<sup>3</sup> (edizione originale: Heidelberg 1951<sup>3</sup> con un aggiornamento del 1964).

» Hough 1945: J.H. Hough, *The numquid uis Formula in Roman Comedy*, in «American Journal of Philology», 66, 1945, pp. 282-302.

» Huizinga 1973: J. Huizinga, *Homo ludens*, saggio introduttivo di U. Eco, trad. di Corinna van Schendel, Torino 1973 (edizione originale: Amsterdam 1939; la trad. it. è del 1946).

» Jocelyn 1993: H.D. Jocelyn, *Sprache, Schriftlichkeit und Charakterisierung in der römischen Komödie (Plautus, Pseudolus 41-73, 998-1014)*, in *Beiträge zur mündlichen Kultur der Römer*, hrsg. von G. Vogt-Spira, Tübingen 1993, pp. 125-139.

» Jocelyn 2000: H.D. Jocelyn, *The unpretty boy of Plautus' Pseudolus (767-789)*, in *Dramatische Wäldchen. Festschrift für Eckard Lefèvre zum 65. Geburtstag*, hrsg. von E. Stark und G. Vogt-Spira, Hildesheim – Zürich – New York 2000, pp. 431-460.

» Kassel-Austin 1989: *Poetae Comici Graeci*, ediderunt R. Kassel et C. Austin, Berlin – New York 1989, vol. VII.

» Kroll 1968: C. Valerius Catullus, hrsg. und erklärt von W. Kroll, Stuttgart 1968 (con gli aggiornamenti di H. Herter e J. Kroymann).

» Lefèvre 1997: E. Lefèvre, *Plautus' Pseudolus*, Tübingen 1997.

» Lefèvre 2006: E. Lefèvre, *Plautus' Rudens*, Tübingen 2006.

» Leo 1896: *Plauti Comoediae*, recensuit et emendauit Fridericus Leo, Berlin 1896 (ristampa:1958).

» Lindsay 1953/55: T. Macci Plauti *Comoediae*, recognouit breuique adnotatione critica instruxit W. H. Lindsay, Oxford 1904/05 (ristampa del 1953/55 con gli *addenda et corrigenda* del 1910), voll. I e II.

» López López 1991: M. López López, *Los personajes de la comedia plautina: nombre y función*, Lleida 1991.

» Lorenz 1876: T. Maccius Plautus, *Ausgewählte Komödien*, erklärt von A.O.F. Lorenz, Berlin 1876, vol. IV (*Pseudolus*).

» Lowe 1999: J.C.B. Lowe, *Pseudolus' « Intrigue » against Simo*, in «Maia», n. s. 51, 1999, pp. 1-15.

» Magistrini 1970: Silvia Magistrini, *Le descrizioni fisiche dei personaggi in Menandro, Plauto e Terenzio*, in «Dioniso», 44, n° 3/4, 1970, pp. 79-114.

» Marmorale 1934: T. Maccio Plauto, *Pseudolus*, intr. e commento di V. Marmorale, Milano 1934.

» Maselli 1980: G. Maselli, *Tecnica teatrale nel personaggio di Ballione*, in «Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Bari», III serie, 1980, 1,1, pp. 177-189.

» Mazzoli 1991: G. Mazzoli, *Il giorno "lacerato" e il tempo "sfruttato"*, in *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, Palermo 1991, vol. II, pp. 1025-1037.

» Mazzoli 1993: G. Mazzoli, *Sequi in Plauto*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», classe di scienze morali, 127, 1993, pp. 361-373.

» Mazzoli 2001/03: G. Mazzoli, *Porte plautine (la porta come elemento scenico e fattore d'intreccio nella commedia di Plauto)*, in «Atti della Accademia delle Scienze di Torino», classe di scienze morali, storiche e filologiche, 218-220, a.a. 2001/03, pp. 115-127.

» Mazzoni 1927: Plauto, *Pseudolus*, commento e note di G. Mazzoni, Torino 1927.

» Minarini 2010: Alessandra Minarini, *Pseudolus, un doppio gioco onomastico. Alcune considerazioni sul lessico dell'inganno in Plauto*, in «Prometheus», 36, 2010, pp. 43-54.



- » Monaco 1992: G. Monaco, *L'epistola nel teatro antico* (1965), in Id., *Scritti minori di Giusto Monaco*, Palermo 1992, pp. 165-177.
- » Moore 1998: T. J. Moore, *The Theater of Plautus. Playing to the audience*, Austin 1998.
- » Mutschler 2000: Fr.-H. Mutschler, *Virtus und kein Ende? Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr.*, in «Poetica», 32, 2000, pp. 23-49.
- » Naudet 1832: M. Accii Plauti *Comoediae cum selectis uariorum notis et nouissimis commentariis* curante J. Naudet, Paris 1832, vol. III.
- » Naudet 1845<sup>2</sup>: *Théâtre de Plaute*, traduction nouvelle accompagnée de notes par J. Naudet, Paris 1845<sup>2</sup>, vol. IV.
- » Paduano 1980: Menandro, *Commedie*, a cura di G. Paduano, Milano 1980.
- » Pansiéri 1997: C. Pansiéri, *Plaute ou les ambiguïtés d'un marginal*, Bruxelles 1997.
- » Perelli 1978: L. Perelli, *Società romana e problematica sociale nel teatro plautino*, in «Studi Romani», 26, 1978, pp. 307-327.
- » Petrone 1983: Gianna Petrone, *Teatro antico e inganno: finzioni plautine*, Palermo 1983.
- » Petrone 2009 a: Gianna Petrone, Iuppiter lenonius. *A proposito di Pseud. 335-339* (1979, ora con aggiornamenti), in Ead., *Quando le Muse parlavano latino. Studi su Plauto*, Bologna 2009, pp. 83-89.
- » Petrone 2009 b: Gianna Petrone, *Temi epici nel teatro plautino* (2004, ora con aggiornamenti), in Ead., *Quando le Muse parlavano latino. Studi su Plauto*, Bologna 2009, pp. 115-122.
- » Polara 2000: G. Polara, *Il cantico di Ballione (Pseud. 133-264)* (1997), in Id., *Undici studi di letteratura latina*, Napoli 2000, pp. 41-46.
- » Questa 1995: T. Macci Plauti *Cantica*, edidit, apparatu metrico instruxit Caesar Questa, Urbino 1995.
- » Questa 2004: C. Questa, *Pseudolus* (1983, ora con aggiornamenti), in Id., *Sei letture plautine*, Urbino 2004, pp. 113-133.
- » Raffaelli 2009: R. Raffaelli, *La sortita dell'avar: da Plauto a Molière* (2000, lavoro adesso riveduto), in Id., *Esercizi plautini*, Urbino 2009, pp. 327-333.
- » Ribbeck 1871<sup>2</sup>: *Tragicorum Romanorum fragmenta*, recensuit Otto Ribbeck, Leipzig 1871<sup>2</sup> (ristampa: Hildesheim 1962).
- » Ribbeck 1873<sup>2</sup>: *Comicorum Romanorum praeter Plautum et Terentium fragmenta*, recensuit Otto Ribbeck, Leipzig 1873<sup>2</sup> (ristampa: Hildesheim 1962).
- » Ricottilli 1978: Licinia Ricottilli, *Una coppia sinonimica e un'invettiva 'moralistica' (Plaut. Pseud. 184)*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», n.s. 50, 1978, pp. 38-54.
- » Rotolo 2006: Carmen Rotolo, *Uso e oscillazione della parola scenica. Plauto e gli innamorati da commedia*, in «Paideia», 61, 2006, pp. 573-597.
- » Segal 1968: E. Segal, *Roman Laughter. The Comedy of Plautus*, Cambridge (Mass.), 1968.
- » Seita 2005: M. Seita, *La vita è sogno? Lettura della Rudens di Plauto*, Alessandria 2005.
- » Seita 2009: M. Seita, *Quando sorte rima con morte: Plauto, Pseud. 667-693*, in «Bollettino di Studi Latini», 39, 2009, pp. 91-97.
- » Sergi 1994: Emilia Sergi, *Metafore della parola: Plauto e la 'compravendita' del linguaggio*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», 87, 1994, pp. 39-49.
- » Sergi 1997: Emilia Sergi, *Patrimonio e scambi commerciali: metafore e teatro in Plauto*, pref. di Gianna Petrone, Messina 1997.
- » Sharrock 1996: Alison R. Sharrock, *The Art of Deceit: Pseudolus and the Nature of Reading*, in «The Classical Quarterly», 90, 1996, pp. 152-174.
- » Tosi 1991: R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991.

- » Traina 1999<sup>2</sup>: A. Traina, *Forma e suono da Plauto a Pascoli*, Bologna 1999<sup>2</sup>.
- » Usener: H. Usener, *Italische Volksjustiz* (1901), in Id., *Kleine Schriften*, Stuttgart 1913 (ristampa : Osnabrück 1965), vol. IV, pp. 356-382.
- » Ussher 1973: Aristophanes, *Ecclesiazusae*, edited with introduction and commentary by R.G. Ussher, Oxford 1973.
- » Ussing 1972: J.L. Ussing, *Commentarius in Plauti Comoedias*, denuo edendum curauit, indicibus auxit A. Thierfelder, Hildesheim – New York, 1972 (per lo *Pseudolus* Kopenhagen 1883<sup>1</sup>), vol. II.
- » Vahlen 1903<sup>2</sup>: *Ennianae poesis reliquiae*, recensuit Johannes Vahlen, Leipzig 1903<sup>2</sup> (ristampa: 1928).
- » Willcock 1987: Plautus, *Pseudolus*, edited by M.M. Willcock, Bristol 1987.

### Summarium

In fabula quae *Pseudolus* inscribitur Ballionis lenonis ingenium malum Plautus optime effingit. Ballio, cum imperia in seruos et meretrices exerceat, ferociter atque gloriose se effert, sed aliquando eius potentia frangitur. Leno ne dignus quidem est, qui usque ad 'plaudite' maneat.

### Résumé

Ballion est le meilleur proxénète du théâtre de Plaute en ce qui concerne la cruauté, cependant pas sans grandeur, comme nous voyons très bien, quand il adresse de terribles ordres à ses esclaves, les courtisanes y comprises. Enfin Ballion est vaincu et surtout humilié: en effet il n'est pas en scène jusqu'à la fin de la pièce, mais il sort auparavant d'une façon morne.





**SOCCORSO VOLPE\*****Antropología Urbana: El bestiario medieval y greco-romano en la arquitectura rosarina. Su significado popular (1910-1930)***Abstract*

Antropología Urbana: il bestiario medievale e greco-romano nell'architettura di Rosario ; significato popolare ( 1910-1930)

La nostra architettura edilizia diventò significativa negli anni 1910-1930 per causa della crescita della popolazione dovuta alla emigrazione . ( soprattutto italiana) I motivi sono denominati “ ecletico con influenze italiane e francese “(un neoclássico di fattura argentina.)È da notare che i motivi utilizzati sono figure che rappresentano il bestiario medievale e greco-romano

*Introducción*

Nuestra arquitectura edilicia tuvo un desarrollo notable hacia los años 1910-1930 debido al crecimiento demográfico que experimentó nuestra ciudad (corrientes inmigratorias); dentro de los estilos arquitectónicos que se utilizaban estaba el llamado “eclectico italianizante y de influencias francesas “una especie de neoclásico transplantado a nuestra ciudad. Es notable que en los motivos utilizados en los balcones, ménsulas, frisos, mascarones, máscaras, acroteras, columnas, bajo relieves etc. se destaquen figuras representativas del bestiario tanto medieval como greco-romano.

El planteo es el siguiente:

1. El significado mítico-simbólico de los mismos era patrimonio de los constructores de una elite ilustrada
2. Era compartida por la mayoría de la población, mayoritariamente inmigrantes (italianos y españoles)
3. Tanto los ilustrados como los analfabetos estaban en condiciones de comprender el simbolismo de las figuras del bestiario ya que podían ser inter-

\* (Dirección de Educación. Municipalidad de Rosario) Rosario (Santa Fe) Argentina.

pretadas a partir del conocimiento de los mitos o por su implicancia popular (supersticiones).

### *Significado popular del bestiario*



1. BASILISCO: Talismán contra el mal de ojo En el siglo VIII, el basilisco era considerado una serpiente con cuernos en la cabeza y una mancha blanca en la frente en forma de corona. De hecho, “basilisco” significa “pequeño rey”. Más tarde, en la Edad Media, pasa a ser un gallo con cuatro patas, plumas amarillas, grandes alas espinosas y cola de serpiente, que podía terminar en garfio. A esta versión de basilisco se la denominaba cocatriz Plinio el Viejo lo describe como una culebrilla de escaso tamaño y pésimo genio ya que “su potente veneno hacía marchitar a las plantas y su mirada era tan virulenta que mataba a los hombres”. Este animal fabuloso formaba parte de la tradición popular europea y americana. Podía ser utilizado como un talismán contra el

mal de ojo. Para protegerse de esta criatura y contrarrestar su efecto, se usaban espejos o imágenes de ella misma.





2. GORGONA – MEDUSA: Es un talismán contra el mal de ojo y la envidia , también contra “ las malas lenguas” ( calumnia)

Según la mitología griega las Gorgonas eran tres hermanas monstruosas llamadas Esteno, Euríale y Medusa. De ellas, Medusa era mortal, las otras dos inmortales. Las tres tenían el mismo aspecto espantoso: las serpientes se enroscaban por encima de sus cabezas , sus ojos; que con solo mirarlos petrifican y su horrible boca muy abierta y con la lengua larga sobresaliendo En la mascara aludida el artista destaca su boca y la larga lengua que igual que los cabellos esta representada por hojas.











3. YÁCULO ANTROPOMORFO: Es un talismán contra “el flechazo” (la mala suerte , il jettatore). Los dichos populares decía que alguien “fulminaba” con la mirada (mala suerte, jettatore, la yeta).

El yáculo es una serpiente voladora de regular tamaño, se emboscan en los árboles asechando a sus futuras víctimas. Tiene por característica alas y una cara humana barbada (nos evoca a Quetzatcoatl, el dios serpiente azteca) Según los antiguos romanos son veloces como flechas y además inyectan veneno.



4. ESFINGES: Esta bella imagen es una ménsula de farol perteneciente al Club Español de Rosario (Rioja al) En la mitología griega, la Esfinge, era un demonio de destrucción y mala suerte, que se representaba con rostro de mujer, cuerpo de león y alas de ave. Hesíodo, quien en su Teogonía es el primero que la menciona, la hace hija de la Quimera y de Ortro, el terrible perro hermano de Cerberos. En la versión Egipcia era símbolo del alma .Proponía enigmas a los caminantes y devoraba a aquellos que no acertaban. Edipo descifro el enigma y el monstruo se precipitó al mar muriendo.

En las fotografías las dos versiones , la griega : con cuerpo de mujer y cabeza de águila y la egipcia : cuerpo de león y cabeza de mujer.







5.GRIFO: Era el guardián por excelencia, por ello, se le ha utilizado con frecuencia como elemento ornamental.

Animal fabuloso cuyo cuerpo tenía la parte superior de águila y la inferior de león, además ostentaba una larga cola de reptil. Era el guardián por excelencia, por ello, se le ha utilizado con frecuencia como elemento ornamental. En Grecia se los representaba habitualmente con alas, pico de águila y cuerpo de león. Cierta leyenda relata como Apolo les había ido a buscar y había regresado a Grecia cabalgando sobre el lomo de uno de ellos. Estaban consagrados a Apolo y vigilaban sus tesoros para protegerlos de los Arimaspos. (gigantes con un solo ojo) En el bestiario de la Edad Media seguían teniendo vigencia; El cristianismo le atribuía dos significados divergentes ; por un lado, representa al Salvador y por otro, a quienes oprimen y persiguen a los cristianos ; debido a la mezcla de la rapacidad del águila y la fiera del león. Tenían antecedentes en la antigua Asia, especialmente en el k'rub asirio, similar al Querubín Hebreo; representaban la sabiduría. Por otra parte, los grifos dieron lugar a la leyenda de las gárgolas vivientes.





6. FAUNOS Y SÁTIROS: Demonio, diablo, persona pícara o desvergonzada.

En su origen, los sátiros y silenos eran criaturas rudas y desvergonzadas que sobreponían a su naturaleza humana las más groseras cualidades animales. Lucían cuernos y orejas de cabra, cola de caballo y un falo siempre erecto que aludía a su sexualidad desmedida. Más adelante, ya en época Helenística, se les añadieron patas, pezuñas y cola de macho cabrío. Parece que al principio los sátiros y silenos no eran exactamente iguales. La leyenda de estos últimos se origina en Asia Menor, fruto de la unión de algunas tribus de humanos con seres equinos; los sátiros, en cambio, procedían del Peloponeso o de alguna de las islas del Egeo y siempre fueron humanos con transmutaciones cabrunas. Sin embargo muy pronto estas diferencias dejaron de existir y ambos –sátiros y silenos– adquirieron las mismas características y quedaron adscritos al culto dionisiaco. En la Argentina y también en Rosario hacia 1900-1910 uno de los disfraces de carnaval más populares era la del “diablo cojuelo” “diablillo” que en su conducta era muy parecida a los sátiros.







## **NOTE E SEGNALAZIONI**



ALBERTO BORGHINI

**Petr. *Satyr.* LVIII 7: una proposta**

Leggiamo il passo in oggetto:

*Athana tibi irata sit, curabo, et qui te primus deuro de fecit.*

Si tratta degli impropri contro l'*adulescentulus* Gitone. Nonostante le talora interessanti – ed anche suggestive – soluzioni interpretative proposte<sup>1</sup>, il *deuro de* resta sostanzialmente poco convincente.

Per parte mia, ritengo che non sarebbe inopportuno – nel ‘posto’ del *deuro de* – tener presente gr. *deurolas*, attestato nel lessico di Esichio:

*deurolas: ho ex ephebon Athenaion.*<sup>2</sup>

Il termine ha per l'appunto a che vedere con gli efebi in Atene; ed il passo petroniano – come già è stato sostenuto – ‘si manterrebbe’ orientato in senso allusivamente erotico.

Se così stessero le cose, in luogo del *deuro de*, si avrebbe l'acc. del termine *deurolas*, dipendente – è ovvio – da *fecit* (“...per primo ha fatto di te un *deurolas*”). Sebbene io stesso non sia pienamente convinto della validità della proposta, sono tuttavia dell'opinione che vada presa in considerazione, ed affiancata alle altre: fra le quali non mi pare la meno fondata.

<sup>1</sup> In part. L. E. Rossi, *Qui te primus «deuro de» fecit (Petron. 58. 7)*, in «SIFC», 45, 1973, pp. 28-45. Per una panoramica del ‘dibattito’ cfr. M. G. Cavalca, *I grecismi nel Satyricon di Petronio*, Bologna, Pàtron 2001; G. Vannini, *Petronius 1975-2005: bilancio critico e nuove proposte*, in “Lustrum”, 49, 2007.

<sup>2</sup> Cfr. con un'espressione del tipo *ex ephebon gignesthai*.



ALBERTO BORGHINI

### Una congettura a Petr. *Satyr.* LXIII 3

Siamo agli inizi del celeberrimo racconto. Dopo qualche preambolo, Trimalchione esordisce dicendo della morte dell'*ipsimi nostri delicatus*, e delineando con efficace tricolon – prima di riprendere la narrazione – le notevoli ‘qualità’ del ragazzo:

*Cum adhuc capillatus essem, nam a puero vitam Chiam gessi, ipsimi nostri delicatus decessit, mehercules margaritum, caccitus et omnium numerum;*

Quand’ero ancora un capellone – perché da ragazzo facevo la bella vita – morì l’amasio del padrone, una perla, per Ercole, (...) e con tutti i numeri.<sup>1</sup>

Venendo senz’altro al punto cruciale, a me pare che dietro il presumibilmente corrotto *caccitus* potrebbe celarsi una forma *callitus*, registrata per il latino tardo dal glossario del Du Cange<sup>2</sup>, e correlata con un verbo quale *calleo*, *-ui*, *-ere*, al cui proposito si legge nell’Ernout-Meillet:

(...) être endurci, (...) d’où «être habile dans quelque chose, savoir par expérience» (...). S’emploie absolument, ou avec l’accusatif ou l’ablatif, avec ou sans *in*. De là *callidus* (...).<sup>3</sup>

Il da me supposto *callitus* – che il Du Cange spiega con *usitatus* – verrebbe, nel contesto petroniano, a significare qualcosa del tipo ‘che ha fatto il callo’; quindi, ‘essere versato’, ‘esperto’/(già) pieno di esperienza’, ‘abile’ etc. (anche

<sup>1</sup> Trad. di P. Fedeli, in Petronio Arbitro, *I racconti del ‘Satyricon’*, a cura di P. Fedeli e R. Dimundo, Roma, Salerno Editrice 1988, p. 103; testo latino, p. 102.

<sup>2</sup> Ch. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, Favre 1883, vol. II, p. 33, 2a col..

<sup>3</sup> A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck 1967, s. v. *callum*, p. 87, 2a col.. E si consulti, naturalmente, il *Thesaurus*, s. v. *calleo*.

o soprattutto con un risvolto, neppur troppo nascosto, di allusività erotica?)<sup>4</sup>: valori che del resto il successivo *omnium numerum*<sup>5</sup> riprenderebbe e confermerebbe, per così dire, ‘in pieno’.

<sup>4</sup> Bambini ‘esperti’ e ‘scaltriti’ non mancano certo nel *Satyricon*. Ricordo soltanto, a titolo di esempio, l’espressione *doctissimus puer* di CXL 11 (ma tutto il contesto di *Satyr.* CXL).

<sup>5</sup> Così, in sede di commento, la Dimundo: « (...) E’ possibile che al rapporto fra il *dominus* e il *puer delicatus* si alluda maliziosamente anche nel genit. pl. *omnium numerum* (...)» (in Petronio Arbitro, *I racconti...*, a cura di Fedeli e Dimundo, cit., p. 138).

ALBERTO BORGHINI

**Moretum 98: una proposta**

Come ha ben sottolineato A. Perutelli, la lezione *vestem* di v. 98 non è, ad una analisi un po' stringente della situazione, molto convincente<sup>1</sup>.

E sono d'accordo circa il fatto che "a *vestem*" vada "sostituita una parola che indica il mortaio"<sup>2</sup>: che indichi, o che si riferisca – aggiungerei – al mortaio.

Vediamo, allo scopo di aver meglio presente il contesto (vv. 90-100):

*haec ubi collegit, laetum considit ad ignem  
et clara famulam poscit mortaria voce.  
singula tum capitum nodoso corpore nudat  
et summis spoliat coriis contemptaque passim  
spargit humi atque abicit; f̄servatum gramine bulbum<sup>3</sup>  
tinguit aqua lapidisque cavum demittit in orbem.  
his salis inspargit micas, sale durus adeso  
caseus adicitur, dictas super ingerit herbas,  
et laeva f̄vestem f̄ saetosa sub inguina fulcit,  
dextera pistillo primum fragrantia mollit  
alia, tum pariter mixto terit omnia suco.*

Cercando una soluzione il più possibile 'economica', non troppo distante – insomma – dal testo tràdito, a me verrebbe in mente un *vectum*, che 'ripren-  
derebbe' il *lapidis cavus orbis* di v. 95.

Al v. 98 leggerei pertanto: "et laeva vectum saetosa sub inguina fulcit", dove *vectum* ("portato") sarebbe *lapidis cavum orbem*. Vale a dire, parafrasando: con la sinistra fissa il *lapidis cavus orbis* avendolo portato sotto l'inguine<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Moretum*, a cura di A. Perutelli, Pisa, Giardini 1983, pp. 133-4; anche p. 66.

<sup>2</sup> *Moretum*, a cura di Perutelli, cit., p. 133.

<sup>3</sup> Cfr. il mio *Moretum 94: una proposta*, di prossima pubblicazione.

<sup>4</sup> Non escluderei che, in luogo di *his* di inizio v. 96, sia preferibile *hic*. Cfr. *Appendix Vergiliana*, a cura di R. Giomini, Firenze, La Nuova Italia 1953, p. 103 (v. 96, apparato).

ALBERTO BORGHINI

### Una congettura a Petr. *Satyr.* XLV 7

Si sta trattando di spettacoli di gladiatori; e il *centonarius* Echione così si esprime (XLV 4-7):

*(...) Et ecce habituri sumus munus eccellente in triduo die festa; familia non lanistia, sed plurimi liberti. Et Titus noster magnum animum habet et est caldicerebrius: aut hoc aut illud, erit quid utique. Nam illi domesticus sum, non est mixcix. Ferrum optimum daturus est, sine fuga, carnarium in medio, ut amphitheater videat. Et habet unde: relictum est illi sestertium trecenties, decessit illius pater male. Ut quadringenta impendat, non sentiet patrimonium illius, et sempiterno nominabitur. Iam Manios aliquot habet et mulierem essedariam et dispensatorem Glyconis, qui deprehensus est, cum dominam suam delectaretur;*

(...) Ecco qua: stiamo per avere un triduo di spettacoli magnifici per le festività. Non si tratta di professionisti, ma sono per lo più liberti. Il nostro Tito fa le cose in grande ed è un vulcano: o una cosa o l'altra, ma qualcosa di sicuro succederà. Infatti io sono sempre a casa sua, non ama le mezze misure. Metterà a disposizione le spade migliori, con duelli all'ultimo sangue, un carnaio in mezzo all'arena, di modo che l'anfiteatro veda. E ne ha ben donde: ha ereditato trecento milioni di sesterzi, alla morte di suo padre, pover'anima. Anche a spenderne quattrocentomila, il suo patrimonio non ne risentirà e il suo nome vivrà in eterno. Ha già ingaggiato una manica di energumeni e un'amazzone combattente sul carro e il tesoriere di Glicone, che si è fatto sorprendere a sollazzare la sua padrona.<sup>1</sup>

In XLV 7 la lezione tràdita *manios* (H) non si spiega molto agevolmente; ma un po' 'faticose', sebbene non del tutto improbabili, appaiono anche le proposte congetturali avanzate.

Per parte mia, penserei ad una soluzione quale potrebbe essere offerta da

<sup>1</sup> Trad. di Aragosti, in Petronio Arbitro, *Satyricon*, a cura di A. Aragosti, Milano, Rizzoli 1995, p. 233; testo latino, p. 232.

un termine come *manipulus/maniplus*<sup>2</sup>; soluzione che risulterebbe – mi pare – piuttosto ‘semplice’ ed ‘economica’, abbastanza congruente – inoltre – con il contesto.

Leggerei, insomma, *maniplos(/manipulos)*, in luogo del non troppo convincente *manios*. Si avrebbe pertanto (XLV 7):

Iam maniplos (o *manipulos*) aliquot habet etc..

Qui si intenderanno, appunto, ‘gruppi’ di gladiatori<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck 1967, s. v. *manipulus (-plus)*, p. 384, 1a col.. Anche nota successiva.

<sup>3</sup> Sull’ ‘estensione’ del termine cfr. *Thes.* s. v. *manipulus*, vol. VIII, coll. 316-8, in part. col. 316, 40 e col. 318, 11-12 Sen. Cons. *de sumpt. lud. glad. minuendis* 32 (CIL II 6278).

ALBERTO BORGHINI

**Petr. *Satyr.* LIV 1: una proposta integrativa**

Siamo nel punto in cui il *puer*-acrobata cade. E chi ne fa le spese è Trimalchione stesso, con un danno ad un braccio (LIV 2):

*Ipsē Trimalchio cum graviter ingemisset superque brachium tamquam laesum incubisset, concurrere medici (...).*

Il testo di LIV 1 presenta – pare evidente – una breve lacuna; ed è su di essa che focalizzerei per un attimo l'attenzione:

*Cum maxime haec dicente eo puer <...> Trimalchionis delapsus est. Conclamavit familia, nec minus convivae, non propter hominem tam putidum (...).*

Ritengo, al proposito, che si possa proporre una plausibile reintegrazione delle parole mancanti – o di un paio di parole mancanti – partendo semplicemente 'dall'interno' dello stesso testo petroniano.

Mi ricollegerei, in via preliminare, ad un precedente passo, sempre della *Cena*, in cui si parla di mense e di *putidissimi servi* (XXXIV 5):

*Laudatus propter elegantias dominus: «Aequum» inquit «Mars amat. Itaque iussi suam cuique mensam assignari. Obiter et putidissimi servi minorem nobis aestum frequentia sua facient».*

Insomma, per ogni convitato viene predisposta una *mensa*; e ciò allo scopo di avere meno fastidi da parte dei *putidissimi servi*.

\*\*\*

Orbene, non escluderei che la lacuna di LIV 1 risulti integrabile (o parzialmente integrabile, se si preferisce) tramite un'espressione del tipo *super*

*mensam*. Si avrebbe pertanto:

*Cum maxime haec dicente eo puer super mensam Trimalchionis delapsus est.*<sup>1</sup>

Ed è proprio sopra la mensa di Trimalchione che finisce il *puer*.

\*\*\*

Circa un nesso quale *super mensam (...) delapsus est* richiamerei alcuni altri passi più o meno ‘vicini’: *Satyr.* XXXIV 9 “Hanc cum super mensam semel iterumque abiecisset (...)” (si sta parlando della *larva argentea*); anche LX 8 “(...) Lares bullatos super mensam posuerunt”; inoltre CXXXV 5 “(...) partem leguminis super mensam effudit”. Prenderei altresì in considerazione LXIV 10 “Nec intra rixam tumultus constitit, sed candelabrum etiam supra mensam eversum et vasa omnia crystallina comminuit et oleo ferventi aliquot convivas respersit”.

<sup>1</sup> Subito dopo ecco, appunto, il “non propter *hominem* tam *putidum*”.

ALBERTO BORGHINI

**Nota a Dante, *Inf.* VI 16. Un corrispondente antico?**

Il poeta sta delineando la figura di Cerbero (vv. 13 sgg.); leggiamo vv. 16-17, per poi, in realtà, focalizzare l'attenzione sulla prima parte di v. 16:

Li occhi ha vermigli, la barba unta e atra,  
e 'l ventre largo, e unghiate le mani.

Al di là dei significati allegorici che si sono attribuiti a siffatte caratterizzazioni, ritengo opportuno ricordare, per “Li occhi ha vermigli”, un passo dell'*Appendix Vergiliana*, vale a dire *Culex* 222, relativo appunto all'infernale Cerbero:

*sanguineique micant ardorem luminis orbes;*

mentre gli occhi sanguigni emettono lampi di luce.<sup>1</sup>

L'immagine antica<sup>2</sup> potrebbe stare alla base della – o aver comunque contribuito alla – realizzazione dantesca degli ‘occhi vermigli’ del mostruoso essere.

In entrambi i casi, un'attenzione – ad ogni buon conto – puntata anche sugli *occhi* e su un quantomeno *analogo cromatismo* degli stessi.

<sup>1</sup> Trad. di M. G. Iodice, in *Appendix Vergiliana*, a cura di M. G. Iodice, pref. di L. Canali, Milano, Mondadori 2002, p. 59; testo latino, p. 58.

<sup>2</sup> Il Giomini rende *Culex* 222 con “e gli occhi vermigli” etc. (*Appendix Vergiliana*, a cura di R. Giomini, Firenze, La Nuova Italia 1953, p. 203; testo latino, p. 18).

Per tematiche di questo tipo in ambito antico si può consultare W. H. Roscher, *Das von der “Kynanthropie” handelnde Fragment des Marcellus von Side*, Leipzig, Hirzel 1896.



ALBERTO BORGHINI

### Eumolpo e il nome di Corax; un passo di Pindaro. Nota petroniana

Nonostante il nome, Eumolpo è cattivo poeta; e, al suo declamare versi, le reazioni degli ascoltatori, marcatamente negative (persino ‘ostili’), risultano piuttosto decise e vivaci<sup>1</sup>.

Con questa telegrafica nota, intenderei avanzare un’ulteriore ipotesi – che andrà ad affiancarsi ad altre già prospettate – concernente il nome di Corax in quanto ‘personaggio’ correlato col ‘poeta’ Eumolpo, di cui è il *mercennarius*.

Ritengo che un passo di Pindaro possa gettare una qualche luce su un certo presumibile risvolto di tale ‘associazione’; che sia in grado di restituirci un ‘senso’ oltremodo ‘semplice’ di tale ‘associazione’ che tuttavia non è – mi pare – di secondaria importanza: si configurerà, anzi, come ‘senso forte’ o, più ancora, ‘strutturale’.

Mi riferisco a *Ol.* II 86 sgg., dove i ‘corvi’ sembrerebbero per l’appunto voler rappresentare i cattivi poeti:

(...) Sophos ho polla eidos phyai; / mathontes de labroi / panglossiai korakes hos akranta garyeton // Dios pros ornicha theion.<sup>2</sup>

In sostanza, assieme a - ma prescindendo qui da - altri possibili sensi collegabili col nome del personaggio petroniano in oggetto (Corax), il ‘corvo’, in quanto ‘vicino’ ad Eumolpo, di cui è il ‘loquace adiuvante’<sup>3</sup>, starà forse ad

<sup>1</sup> Ricordo – contrastivamente – come viene ‘spiegato’ il nome di Melpomene: “(...) dal canto (*melodia*), col quale affascina le anime degli ascoltatori” (Diod. Sic. IV 7; trad. a cura di I. Labriola, in Diodoro Siculo, *Biblioteca storica, Libri I-V*, introd. di L. Canfora, Palermo, Sellerio 1986, p. 194).

<sup>2</sup> Cfr. anche Schol. *ad loc.*

<sup>3</sup> Naturalmente, le articolazioni semantico-connotative e il divenire narratologico del personaggio vanno – e sono stati – trattati in termini assai più complessi della ‘formula’ cui ho fatto ricorso un po’ troppo ‘riassuntivamente’. Io stesso conterei di tornare sul personaggio (e sul suo nome) per evidenziare altri possibili risvolti.

indicare (/’simboleggiare’) altresì, ‘implicitamente’ (e ‘non marginalmente’), la ‘verità’ di ‘poeta da poco’ dello stesso Eumolpo<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Oserei affermare che Eumolpo si chiama così, ma è – pindaricamente parlando – un *korax*. La ‘contiguità’ di Eumolpo con Corax (metonimia) rinverrà ad una correlazione ‘significante’: in grado di significare anche (o soprattutto?) dal punto di vista sopra prospettato.

ALBERTO BORGHINI

**Petr. *Satyr.* LV 3, 1. Una proposta ‘intratestuale’**

Leggiamo *Satyr.* LV 1-3 :

*Comprobamus nos factum et quam in praecipiti res humanae essent vario sermone garri-  
mus. “Ita,” inquit Trimalchio “non oportet hunc casum sine inscriptione transire” statim-  
que codicillos poposcit et non diu cogitatione distorta haec recitavit:*

*Quod non expectes, ex transverso fit*

*et supra nos Fortuna negotia curat.*

*Quare da nobis vina Falerna, puer;*

Diamo il nostro assenso all'affrancamento e commentiamo con vari cicalecci come le cose umane siano costantemente in bilico. “Bene” disse Trimalchione “questo accaduto non deve passare senza epigramma”; subito dopo chiese le tavolette e, spremutosi non a lungo le meningi, dette lettura dei versi seguenti:

Quel che non ci si aspetta, arriva tra capo e collo, e la Fortuna guida gli eventi sopra le nostre teste. E allora versaci vino di Falerno, ragazzo.<sup>1</sup>

Siamo dopo la caduta del *puer*-acrobata, che precipita ‘nei pressi’ di Trimalchione (*Satyr.* LIV 1); e Trimalchione, che ha rischiato, e che un certo danno ha subito (*Ipse Trimalchio cum graviter ingemisset superque brachium tamquam laesum incubuisset...*, LIV 2<sup>2</sup>), ne approfitta per comporre questi versi.

Come è stato osservato<sup>3</sup>, l'*hunc casum* avrà doppio senso; e un doppio senso, a sua volta piuttosto ovvio e brutto, avrà il *quam in praecipiti* di *quam in*

<sup>1</sup> Trad. a cura di A. Aragosti, Milano, Rizzoli 1995, pp. 257 e 259; testo latino, pp. 256 e 258. Con la traduzione si prescinde, naturalmente, dalle complesse questioni che il testo ‘impone’.

<sup>2</sup> “Quanto a Trimalchione, fece un mugolio sordo e si accovacciò sul braccio, come se se lo fosse fratturato (...)” (trad. a cura di Aragosti, cit., p. 255; testo latino, p. 254).

<sup>3</sup> Cfr. A. Setaioli, *I due ‘epigrammi’ di Trimalchione (Petr. Sat. 34.10, 55.3)*, in “Prometheus”, XXX, 2004, 1, pp. 43 sgg.. Oltre che per l'inquadramento generale, ottimamente condotto, al lavoro di Setaioli faccio riferimento anche per tutta una serie di assai interessanti osservazioni.

*praecipiti res humanae essent*. Le *res humanae* ‘precipitano’ (sono “in bilico”), allo stesso modo in cui – nella situazione specifica – è appena precipitato l’acrobata<sup>4</sup>.

Col *quam in praecipiti res humanae essent* dei discorsi dei commensali saremmo allora di fronte ad una ‘anticipazione’ – o, se si preferisce, ad uno ‘sposamento per anticipazione’ – del doppio senso inerente all’*hunc casum*, quale interviene appunto nella parole di Trimalchione, il ‘personaggio principale’ (ed il personaggio che ha subito danno da quel ‘caso’/‘caduta’).

Al contempo, si avrebbe dunque, dopo il *quam in praecipiti res humanae essent* delle chiacchiere dei commensali, un ‘ritorno’, che chiamerei deittico, all’evento specifico: ed insieme all’ ‘io’ del soggetto che più degli altri è stato coinvolto (a Trimalchione stesso che ha rischiato).

E’ un ‘ritorno’, quindi, ‘deittico-esistenziale’ (*hunc casum*), il cui doppio senso si avvale del – è ‘passato’ attraverso il – principio generale ‘filosoficamente’ indotto da quella caduta. Principio generale per parte sua – come si è sottolineato – ‘bivalente’, che, tema-guida del *vario sermone garrimus*, fa da ‘contesto ravvicinato’, da sfondo e da scenario-commento, alle ‘parole di decisione’ (nonchè alla *inscriptio* poetica) del protagonista-dominatore.

Con una siffatta ‘corrispondenza’ fra la caduta del *puer*-acrobata ed il ‘principio’ delle *res humanae* “in bilico”, delle *res humanae* che ‘facilmente precipitano’, Trimalchione verrebbe così a combinare una ‘analoga corrispondenza’, che possiamo dire ‘derivata’: una ‘corrispondenza’, cioè, che da Trimalchione viene riportata – attraverso e nell’ambito della ‘corrispondenza’ del principio generale con la stessa situazionalmente specifica caduta dell’acrobata, che lo ha appena coinvolto – al piano deittico ed esistenziale (*hunc casum*); all’*hic et nunc*, nonchè al piano dell’ ‘io’.

Da parte di Trimalchione, il ‘ritorno deittico’ alla situazione specifica, sebbene proposto ‘impersonalmente’ (*non oportet hunc casum sine inscriptione transire*), non può che essere un ‘ritorno alla prima persona’: da Trimalchione a se stesso.

Ed in certo qual modo anche il ‘comporre poetico’ verrà di conseguenza ad impostarsi come un ‘corto circuito’ di prima persona: che ruota comunque attorno ad un evento dell’ ‘io’ del ‘poeta’ medesimo.

Gli effetti di un tale ‘gioco’ sono, ‘implicitamente’<sup>5</sup> ma inequivocabilmente (mi sembra), quelli di un progressivo ‘aumento’ di banalità e di cattivo gusto in quanto connotazione non secondaria del personaggio-cardine della *Cena*.

<sup>4</sup> Al v. 2 del ‘poetare’ di Trimalchione comparirà (...) *supra nos Fortuna* (...).

<sup>5</sup> Cfr. G. Mazzoli, *Ironia e metafora: valenze della novella in Petronio e Apuleio*, in AA.VV., *Semiotica della novella latina*, Atti del seminario interdisciplinare “La novella latina”, Perugia, 11-13 aprile 1985, Roma, Herder 1986, pp. 199-217 (Petronio come “autore implicito”).

Ad ogni buon conto, non escluderei che proprio il *quam in praecipiti* del *quam in praecipiti res humanae essent* possa essere di qualche aiuto in vista di un tentativo, che non risulti troppo arbitrario, di completare il primo verso di *Satyr. LV 3*.

Non mi pare, in sostanza, del tutto inopportuno, 'a conclusione' del *Quod non expectes, ex transverso fit*, orientarsi nella direzione di una 'ripresa concettuale', e, in parte, non solo concettuale, del *quam in praecipiti* del 'principio' generale, *quam in praecipiti res humanae essent*<sup>6</sup>, che 'domina' le chiacchiere 'filosofiche' dei commensali: l' "intorno", cioè, in cui si iscrive la 'necessità' compositiva di Trimalchione.

Altrimenti detto, penserei ad una 'ritrascrizione letterale' del *quam* di *quam in praecipiti*, cui si aggiungerà un 'qualcosa' in grado di 'convogliare concettualmente' la 'medesima' nozione espressa dall'*in praecipiti* di *quam in praecipiti*. E la via preferibile sarà quella – credo – degli automatismi linguistici (in consonanza, del resto, con le connotazioni di banalità del 'fare' del 'poeta' Trimalchione).

Si avrebbe quindi: «*Quod non expectes, ex transverso fit quam...*»; e poi qualcosa di 'linguisticamente attratto' dal *quam*, qualcosa che sia al contempo 'capace' di esprimere una nozione analoga all'*in praecipiti* di *quam in praecipiti*.

In altre parole, il *quam* (che è – non si dimentichi – quello di *quam in praecipiti res humanae essent*) dovrebbe in qualche modo 'automaticamente' suggerirci un 'elemento' suscettibile di rinviare alla nozione di 'rapidità' (in congruenza con l' 'inatteso' etc. di "*Quod non expectes, ex transverso fit*"); un 'elemento' che sia di 'sinonimia abbastanza stretta' rispetto al *quam in praecipiti* di LV 1.

Orbene, ritengo di poter riconoscere questo nesso di 'sinonimia abbastanza stretta', rispetto al *quam in praecipiti*, in un'espressione del tipo *quam mox*, la quale sembrerebbe configurarsi alla stregua di un sintagma fisso, o tendenzialmente tale. Così Paolo – Festo, s. v. *Quam mox*, p. 315, 1-2:

*Quam mox significat quam cito; sed si per se ponas mox, significat postea vel paulo post.*<sup>7</sup>

Per il primo verso di *Satyr. LV 3* proporrei pertanto:

*Quod non expectes, ex transverso fit quam mox,*

<sup>6</sup> Cfr., più in alto, nota 4.

<sup>7</sup> Sexti Pompei Festi, *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, ed. W. M. Lindsay, Leipzig, Teubner 1913, rist. Hildesheim, Olms 1965. Cfr. A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck 1967, s. v. *mox*, p. 417, 1a col. («Souvent joint à *quam*» etc.).

in cui il *quam mox*, che significa *quam cito*, avrebbe la funzione di ‘ripren-  
dere intratestualmente’ il *quam in praecipiti* di *quam in praecipiti res humanae  
essent* (con il *quam* – una specie di ‘quantificatore d’intensità’? – che ‘torna  
letteralmente’)<sup>8</sup>.

E, per l’appunto, se le ipotesi qui sopra avanzate risultano plausibili, tale  
‘ripresa intratestuale’ (senz’altro parlerei, allora, di funzione intratestuale del  
*quam*)<sup>9</sup> andrebbe ad appoggiarsi su di un nesso in qualche misura lessical-  
mente fissato: su di una sorta di ‘normalità lessicale’ (*Quam mox significat  
quam cito...*) che già di per sè tenderebbe, ‘immediatamente’, sul piano cioè  
dell’espressione in quanto tale, a connotarsi – come se il resto non bastasse –  
di intrinseca banalità<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Per modi analoghi (« segnali linguistici » che tornano) cfr., di nuovo, Setaioli, *I due ‘epigrammi’...*, cit..

<sup>9</sup> Da rilevare che *quam mox* farebbe altresì da corrispettivo rispetto al *quam (...) nil est!* di XXXIV  
10, 1. Anche al *quam mox* si potrebbe assegnare un certo valore esclamativo: *quam mox!* (...ex transverso  
fit *quam mox!*).

<sup>10</sup> Ci si troverebbe di fronte a una ‘soluzione poetica’ in cui la funzione intratestuale (cfr. anche  
nota precedente) sfocia meccanicamente o quasi-meccanicamente verso una zona che appare ‘scontata’  
dell’espressione linguistica (‘grado normale’).

Sul piano della ‘stilistica del verso’, inoltre, non sarà inopportuno rilevare – se la mia proposta inte-  
grativa risulterà plausibile – la serie ‘senza tregua’ degli spondei: quella sorta di ‘dominanza spondaica’  
che verrebbe a ripetersi lungo il verso; un verso più che brutto, per l’appunto, genialmente costruito  
dall’ “autore implicito”, per ‘separazione’ dal personaggio.

ALBERTO BORGHINI

### Contributi collodiani LIV: a proposito di un passo di *Occhi e nasi*

In *Occhi e nasi*, *Gli ultimi fiorentini*, *Il palio dei cocchi e la corsa dei fantini*, si legge (p. 324 Marcheschi)<sup>1</sup>:

Quanta modestia in queste parole! E che lezione per tanti professori improvvisati, che in virtù d'un Decreto ministeriale, pretenderebbero d'insegnare anche quello che non sanno!

L' 'insegnare anche quel che non si sa', cui fa umoristicamente (e causticamente) ricorso il Lorenzini per 'definire' i "tanti professori improvvisati" del "Decreto ministeriale", ha antecedenti in ambito antico.

Al proposito, si può citare Hieron. *Ep.* LIII 7: *Puerilia sunt haec (...) docere, quod ignores*; etc..

E, naturalmente, si potrà ricordare – prima ancora – un passo della petroniana *Cena Trimalchionis*, in cui uno dei personaggi (Echione), riguardo ad un *magister* non molto addottrinato del proprio figlio Primigenio, ci dice appunto che *plus docet quam scit* (Petr. *Satyr.* XLVI 6):

*Est et alter non quidem doctus, sed curiosus, qui plus docet quam scit;*<sup>2</sup>

Ce n'è anche un altro, che non ha certo grande dottrina, ma scrupolo sì, che insegna più di quanto sa.<sup>3</sup>

Non escluderei che siffatte espressioni antiche abbiano contribuito allo schizzobattuta collodiana sui "tanti professori (...) in virtù d'un Decreto ministeriale".

<sup>1</sup> C. Collodi, *Opere*, a cura di D. Marcheschi, Milano, Mondadori 1995.

<sup>2</sup> Si veda A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890, rist. Hildesheim, Olms 1962, s. v. *docere*, p. 119 (n. 2). Cfr. Petronii *Cena Trimalchionis*, a cura di L. Friedlaender, Leipzig 1906, rist. Amsterdam, Hakkert 1960, p. 271.

<sup>3</sup> Petronio Arbitro, *Satyricon*, a cura di A. Aragosti, Milano, Rizzoli 1995, p. 237; testo latino, p. 236. Si consulti G. F. Gianotti, *I due maestri di Primigenio* (Petron. 46), in questo stesso numero della rivista.

ALBERTO BORGHINI

**A proposito del nome di Marozia (Calvino, *Le città invisibili*)**

Per quanto concerne la città di Marozia, del tutto evidente, ed in risalto – quasi modalità d’entrata – fin dalle primissime parole d’*incipit*, il fatto che senz’altro uno dei modelli (forse *il* modello) per questa ‘città nascosta’ sia rappresentato dalla celeberrima quarta egloga di Virgilio: dalla profezia che ne scandisce il decorso.

Così l’ ‘attacco oracolare’ (e, direi quasi, *in medias res*) del ‘racconto’ di Marozia:

Una Sibilla, interrogata sul destino di Marozia, disse (...)¹

Se si prescinde dai primi tre versi dell’egloga virgiliana (contenenti l’invocazione alle *Sicelides Musae* e una ‘introduzione’ a contenuti e tonalità poetici), il ‘primissimo *incipit*’ della Marozia di Calvino viene a corrispondere pressochè ‘perfettamente’ alla zona d’inizio del componimento antico, che fin da subito ci presenta il ‘momento forte’ della “profezia cumana”, e del passaggio verso la nuova era (vv. 4-5):

*Ultima Cymaei venit iam carminis aetas,  
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo;*

Ora è giunta l’ultima età della profezia cumana, riprende da capo il grande ciclo dei secoli.²

¹ I. Calvino, *Le città invisibili*, Torino, Einaudi 1972, IX, *Le città nascoste*. 3, pp. 160-161, in part. p. 160.

² Trad. di Geymonat, in Virgilio, *Bucoliche*, a cura di M. Geymonat, Milano, Garzanti 1983, p. 47; testo latino, p. 46.



E, naturalmente, per il *Cymaei (...) carminis*, si è pensato alla Sibilla.

\*\*\*

Data appunto la presumibile cornice virgiliana della Marozia che sta per avvenire, espressioni quali, nel testo dello scrittore ligure, “sta per cominciare un nuovo secolo in cui tutti (...)” (p. 160), “E’ tempo che il secolo (...)” (p. 160), “E di fatto già (...)” (p. 160) etc., potranno essere confrontate con nessi del tipo “*saeclorum nascitur ordo*” (v. 5), “*iam nova progenies caelo demittitur alto*” (v. 7), “*iam redit*” (v. 6), “*iam regnat*” (v. 10), “*decus hoc aevi (...) inibit*” (v. 11), “*aderit iam tempus*” (v. 48), “*venturo (...) saeclo*” (v. 52), di cui, nel suo preponderante – e ben noto – orientamento profetico, si va costellando l’egloga virgiliana.

In sostanza, il “nuovo” (“nuovo secolo”), il “cominciare” (“sta per cominciare”), l’ “E’ tempo” (“- E’ tempo che il secolo (...)”), nonchè il “secolo” e il “già” (“E di fatto già (...)”), della città di Marozia, sembrerebbero ‘tradurre’, in certo qual modo, le analoghe espressioni ricorrenti nell’egloga dell’autore antico: *iam* (v. 4, vv. 6 e 7 etc.), *nova progenies* (v. 7), *inibit* (v. 11), *aderit iam tempus* (v. 48), *saeclorum (...) ordo* (v. 5), *venturo (...) saeclo* (v. 52)<sup>3</sup>.

\*\*\*

Un’ulteriore osservazione, forse non del tutto inopportuna. Se in Virgilio si dice che la *nova progenies* “è fatta scendere” *caelo (...) alto*, a loro volta, nel “nuovo secolo” della Marozia di Calvino “tutti (...) voleranno come le rondini nel cielo d’estate” (p. 160). E poco oltre: “(...) si sentiva, tra la gente meno in vista, covare uno slancio da rondini, che puntano verso l’aria trasparente con un agile colpo di coda” (p. 160).

Dunque, al movimento dall’alto – dal cielo – della *nova progenies* della quarta egloga virgiliana si sostituisce qui l’ ‘immagine’ di uno slancio ‘agile’ dal basso – da “cunicoli di piombo”, dove “tutti corrono (...) come branchi di topi (...)” (p. 160) – verso l’alto, “verso l’aria trasparente”.

Ma la frustrazione – proprio al culmine del nuovo secolo – non si fa attendere (pp. 160-161):

“(...) le ali che ho visto in giro sono quelle d’ombrelli diffidenti sotto i quali palpebre pesanti s’abbassano sugli sguardi; gente che crede di volare ce n’è, ma è tanto se si sollevano dal suolo sventolando palandrane da pipistrello”.

<sup>3</sup> Cfr. anche vv. 46 sg.: “*Talia saecula*” *suis dixerunt “currite” fuis / concordēs stabili fātorum numine Parcae*; “Concordi per la ferma volontà dei fati dissero ai loro fusi le Parche: «Filate tali secoli»” (trad. di Geymonat, cit., p. 53; testo latino, p. 52).

Ad ogni buon conto, interviene – virgilianamente – dell'altro. Pressochè immediatamente prima si legge (p. 160):

“Sono tornato a Marozia dopo anni; la profezia della Sibilla si considera avverata da tempo; il vecchio secolo<sup>4</sup> è sepolto; il nuovo è al culmine. (...)”.

Le due visite di Marco Polo a Marozia si scandiscono secondo – ‘servono’ a distinguere –, rispettivamente, la ‘fase incipiente’ della nuova era, da un lato, in cui – appunto – il nuovo secolo “sta per cominciare”, e, dall'altro lato, “dopo anni”, la ‘fase piena’ (per così dire), in cui “il vecchio secolo è sepolto” e “il nuovo è al culmine”.

Anche in quest'ultima specifica prospettiva – delle due ‘fasi’ intendo, e della ‘conseguente’ duplice visita di Marco nella città di Marozia – si potrà forse riconoscere in Calvino una abbastanza precisa suggestione di provenienza virgiliana. Schematicamente (senza articolare troppo la questione), si considerino:

I) vv. 11-12: *Teque adeo decus hoc aevi, te consule, inibit, / Pollio, et incipient magni procedere menses*; E proprio sotto il tuo, il tuo consolato, Pollione, avrà inizio questa splendida età e i grandi mesi cominceranno a trascorrere<sup>5</sup> (inizio della nuova era);

II) vv. 37 sgg.: *Hinc, ubi iam firmata virum te fecerit aetas, / cedit et ipse mari vector, nec nautica pinus / mutabit merces (...)*; “Quindi, quando ormai l'età adulta ti avrà fatto uomo, anche il navigante lascerà il mare, e la nave di pino non scambierà più le merci (...)”<sup>6</sup> (‘completamento’ e ‘culmine’ della nuova era).

\*\*\*

Veniamo alla conclusione. Su uno sfondo siffatto, e così ‘consistente’, non mi pare improbabile che il nome della città, Marozia, possa ‘fondamentalmente derivare’ dal *Maro* del nome del poeta (Publio Virgilio Marone) dell'antica “profezia cumana” etc..

E sarà sul *Maro* di Publio Virgilio Marone che si sovrainveste, quindi, il nome di una donna (Marozia) come nome di città<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Per il “vecchio” di “vecchio secolo” cfr. v. 31 (“priscae vestigia fraudis”).

<sup>5</sup> Trad. di Geymonat, cit., p. 49; testo latino, p. 48.

<sup>6</sup> Trad. di Geymonat, cit., p. 51; testo latino, p. 50.

<sup>7</sup> Riguardo a Marozia, “celebre nobildonna romana, nata verso l'892, figlia di Teodora, altra celebre nobildonna”, cfr. G. P. Giudicetti – M. Lizza Venuti, *Le città e i nomi. Un viaggio tra le Città invisibili di Italo Calvino*, Cuneo, Nerosubianco 2010, *Marozia. Le città nascoste*, 3, pp. 179 sg., in part. p. 179. Per Teodora, anch'essa ‘città nascosta’ (la successiva ‘città nascosta’), Calvino, *Le città invisibili*, cit., IX, *Le città nascoste*, 4, pp. 164-165. Si consulti Giudicetti – Lizza Venuti, *Le città e i nomi...*, cit., *Teodora. Le città nascoste*, 4, pp. 184 sgg.. Da rilevare, ovviamente, in Calvino, l'ordine inverso, città di Marozia – città di Teodora, rispetto alla ‘successione storica’ dei personaggi Teodora e Marozia.

Supponendo una ‘genesì’ – o persino una ‘genesì prima’ – del nome di Marozia dal nome del grande poeta latino, una certa qual ‘corrispondenza’ verrebbe isotopicamente a stabilirsi – per via di intertestualità con la ‘soggiacente’ quarta egloga di Virgilio – fra il nome stesso della ‘città nascosta’ (“Marozia” in quanto ‘viene da’ e ‘dopo’ *Maro*), da una parte, e la “profezia della Sibilla”, il “nuovo secolo” che comincia/”sta per cominciare” e giunge poi “al culmine”, dall’altra parte.

A me pare che la marca dell’operazione calviniana ne esca rafforzata, sia sul piano della coesione testuale, sia sul piano degli ‘effetti’ di contrasto e di rovesciamento<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> È un terreno che, più in generale, chiamerei di ‘stilistica intertestuale’. Ho l’impressione che in Calvino – anche in Calvino – un siffatto metodo sia perseguito con risultati – la cosa salta agli occhi – di notevole efficacia.

Per un’altra delle ‘città invisibili’ si consulti il mio *L’Eusapia di Calvino: un modello antico?*, di prossima pubblicazione.

ALBERTO BORGHINI - MARIO SEITA

### Ancora su Omero in *A Silvia* di Leopardi. Una precisazione

Leopardi si rivolge alla giovane Silvia nella lirica a lei intitolata scrivendo fra l'altro così:

sonavan le quiete  
stanze, e le vie dintorno,  
al tuo perpetuo canto.

Poco oltre il poeta precisa che la ragazza cantava mentre tessava<sup>1</sup>.

Altrove<sup>2</sup> abbiamo osservato come in questo passo Leopardi si richiami presumibilmente non soltanto alla Circe di Virgilio, intenta a tessere e cantare<sup>3</sup>, ma anche a quella di Omero, impegnata nelle medesime azioni<sup>4</sup>.

Qui c'interessa sviluppare una considerazione, che, se pertinente, rafforzerebbe l'ipotesi suddetta. Sempre in Omero, Odisseo, narrando l'episodio di Circe, ricorda che uno dei compagni giunti presso la dimora della maga diceva, dopo avere citato tessitura e canto:

δάπεδον δ'ἅπαν ἀμφιμέμυκεν.<sup>5</sup>

Secondo noi, questo emistichio era presente a Leopardi nei versi sopra riportati: quel «dintorno» trova un perfetto equivalente nel prefisso verbale ἀμφι- di ἀμφιμέμυκεν, mentre il 'binomio' rappresentato da «stanze» e «vie (dintorno)» sarebbe in qualche modo riconoscibile nel sostantivo δάπεδον, dal quale 'deriverebbe' per 'sdoppiamento' (e beninteso per 'riadattamento situazionale': così il «dintorno» che è quello, specificatamente, delle «vie»).

<sup>1</sup> *A Silvia*, 7-9 e 22.

<sup>2</sup> A. Borghini-M. Seita, *Leopardi fra Omero e Virgilio in A Silvia*, in «Sileno», 36, 2010, pp. 217-220.

<sup>3</sup> *Aen.* 7, 11-14.

<sup>4</sup> *Od.* 10, 221-222 e cfr. pure 5,61-62, in cui si descrive Calipso in una situazione analoga con versi quasi identici.

<sup>5</sup> *Od.* 10,226-227: « ne risuona tutta la casa » (trad. di G. A. Privitera, in Omero, *Odissea*, intr., testo e commento a cura di A. Heubeck, Milano 1983, vol. III, p. 67).



## RECENSIONI



FEDERICA CUSAN

**Roberto Micali, Renato Sibille (a cura di), *Choza da pa creir. Cose da non credere. Presenze fantastiche nella cultura popolare occitana*. Atti del convegno organizzato da Ar.Te.Mu.Da (Salbertrand, 30 ottobre 2010).**

Il tema del fantastico, «*groviglio inestricabile di realtà, fantasia, sogno, mito, poesia che ci attira e ci mette timore*»<sup>1</sup>, declinato secondo infinite variazioni nei racconti orali popolari è il *fil rouge* che attraversa le dieci comunicazioni qui raccolte, dibattute durante il vivace convegno promosso dall'Associazione Culturale Ar.Te.Mu.Da, ormai divenuto un appuntamento che si rinnova annualmente<sup>2</sup>, grazie all'impegno dei suoi operatori e dei suoi ricercatori, e testimonia di un modo intelligente di fare cultura *del* territorio e *sul* territorio, che ha contribuito nel tempo alla definizione di un centro di aggregazione culturale locale, stimolando un'attiva partecipazione, accanto a linguisti, antropologi, storici, anche di quanti sono i depositari dei saperi e delle memorie della comunità, informatori attenti, curiosi, la cui presenza avvala e avvalora le riflessioni degli "addetti ai lavori".

I primi tre contributi che seguono le *Presentazioni* di Massimo Garavelli, presidente del Parco Naturale del Gran Bosco di Salbertrand, di Piero Biolati, sindaco di Salbertrand, e di Roberto Micali, presidente di Ar.Te.Mu.Da (pp. V-VIII), hanno l'indubbio merito di riservare ampio spazio a una ricca documentazione di racconti, registrati fedelmente dalla voce narrante, senza adattamenti o interventi correttivi e attualizzanti di lessico e sintassi, in alcuni casi trascritti nella parlata dialettale dell'informatore, che consente di apprezzare la genuinità e l'originalità della testimonianza. Nelle nostre vallate alpine,

<sup>1</sup> R. Micali, *Presentazione*, p. VII.

<sup>2</sup> R. Micali, R. Sibille (a cura di), *La peste alle porte del teatro*. Atti del convegno (Salbertrand, 16 settembre 2007), Ar.Te.Mu.Da; R. Micali, R. Sibille (a cura di), *Imitare il sole*. Atti del convegno (Salbertrand, 13 dicembre 2008), Ar.Te.Mu.Da; R. Micali, R. Sibille (a cura di), *Barbaria*. Atti del convegno (Salbertrand, 10 ottobre 2009), Ar.Te.Mu.Da.



com'è noto, la raccolta non episodica di materiali orali, condotta nel rispetto dei requisiti minimi richiesti per l'ottenimento di documenti affidabili, è, per motivi facilmente comprensibili, un'urgenza che non può essere a lungo differita; nella presentazione al volume *Tradizioni orali delle Valli Valdesi del Piemonte* di Marie Bonnet, Arturo Genre osserva a tal proposito (p. 8):

Alla distanza quasi secolare che ci separa dalla redazione di queste leggende si somma la distanza culturale dei loro contenuti, che esprime un mondo, una temperie oggi difficilmente comprensibili da chi non ne è più stato partecipe, da chi è vissuto in città o ha conosciuto solo la montagna del secondo dopoguerra, orientata sempre più decisamente e rapidamente verso altri valori e dimentica (anche per un processo di rimozione) di quelli precedenti. Dai giovani questi racconti non possono essere letti ormai che come vicende, fiabe o fantasie remote, a dispetto del fatto che i loro nonni e non di rado anche i loro genitori vi siano stati in qualche modo coinvolti tale è lo scarto che lo spazio di una o due generazioni ha prodotto.<sup>3</sup>

Nel contributo di apertura (*Della fisica e d'altre visioni*, pp. 1-16) Renato Sibille analizza attraverso una serie di testimonianze raccolte in alta Valle di Susa il fenomeno della *fizicca*, la *fisica*, arte magica della quale sembrano particolarmente esperti i sacerdoti locali, definita come insieme di «*visioni e suggestioni indotte da qualcuno attraverso speciali poteri che si possono ottenere per mezzo di formule riportate da testi particolari o invocando gli spiriti*» (p. 1); «*la fisica era affidabilissima*», osserva un informatore, «*ti facevano vedere il diavolo e ti facevano vedere qualunque cosa, però tu non la toccavi perché non esisteva*» (*ib.*).

Matteo Rivoira e Christian Abry (*Sulle tracce di Pollicino nel ventre delle vacche. Dal Delfinato alle valli del Piemonte e dal microcosmo del pastorello al macrocosmo degli astri*, pp. 17-27) verificano la diffusione, nelle vallate alpine di parlata occitana, ma con un interessante allungo nelle colonie walser di Gressoney e Alagna, del tipo narrativo ATU 700 *Thumbling*, noto in Francia come *Pouçot* e in Italia come *Pollicino* o meglio *Cecino*, l'ometto, grosso quanto un pollice, ruminato dalle vacche o ingoiato dalle capre o dai lupi, dai cui ventri riesce a uscire insieme a rigurgiti o escrezioni, già protagonista di una quarantina di racconti repertoriati da Charles Joisten tra Delfinato e Savoia. Il sostanziale isomorfismo delle testimonianze registrate permette di saldare le nostre vallate alpine alla vasta area di diffusione di questo tipo lessico-narrativo, che scomposto nelle sue unità di senso profondo acquisisce una valenza simbolico-culturale di portata potenzialmente universale:

<sup>3</sup> M. Bonnet, *Tradizioni orali delle Valli Valdesi del Piemonte*, a cura di A. Genre, Società degli Studi Valdesi, Torino, Claudiana, 1994.

*Pollicino* (o *Champournhét*, *Chi Pousét*, *Jan Trifoulhét*, *Kiklèslé*, *Petì Mini*) è il piccolo pastore dei racconti delle nostre nonne e nello stesso tempo è il protagonista di altre narrazioni riguardanti l'asterismo più conosciuto della volta celeste, il Grande Carro: è «*in arabo il cavaliere su Mizar, la stella del mezzo della coda della casseruola dell'Orsa Maggiore o Char (à) Poucet in Wallonia e nella Svizzera Romanda [...]. E tra le avventure gli capita spesso di trovarsi nell'orecchio del cavallo da lavoro per guidarlo*» (p.24). Il Pollicino che dialoga nel ventre della vacca è il travestimento narrativo della «*fenomenologia inquietante del prosciugamento improvviso del latte*» (p. 25), il Pollicino visibile nel cielo tra le stelle del Grande Carro è «*una Gestalt pregnante per questo asterismo*» (ib.).

Il contributo di Alberto Borghini, Francesca de Carlo e Giuseppe Tarditi (*Ciliegio, ciliegie e sfera del negativo: alcuni aspetti*, pp. 28-36) offre un'interessante lettura di un buon numero di testimonianze, registrate nel corso di ricerche e lavori di tesi, promossi e diretti da Alberto Borghini e disponibili presso il Centro di documentazione della tradizione orale di Piazza al Serchio (LU), nelle quali il ciliegio e i suoi frutti sono strettamente correlati con la sfera del negativo: dal tronco cavo di un ciliegio ogni sera esce una congrega di streghe; sotto un ciliegio si stringe il patto con il diavolo; l'ombra di un ciliegio è scambiata per un'apparizione del maligno o di un morto e ciliegie fuori stagione sono il dono delle maschere ai bambini rapiti.

Alessia Glielmi (*Mi ricordo una storia... Primi risultati di una ricerca sull'immaginario popolare in alta Valle di Susa*, pp. 37-58) presenta un saggio dell'indagine di carattere etnografico, svolta nella primavera del 2010, relativa all'ambito del fantastico, così come esso si conserva nelle pieghe della memoria collettiva per emergere in racconti tramandati oralmente di padre in figlio, o ascoltati, dagli informatori più anziani, durante le veglie. Organizzati secondo le tematiche più rilevanti e ricorrenti – i folletti dispettosi, il bambino rapito dalla culla, il mago e la strega, la vecchietta mangiata dal lupo, il pover'uomo e il diavolo, il bucato delle streghe, la suocera/gatto etc. – questi racconti disegnano la mappa ancora vivace dell'immaginario popolare locale.

Il secondo contributo di Alberto Borghini (*L'eremita e il raggio di sole: a proposito di una variante di Drusacco. Un'immagine antica*, pp. 59-64) esplora attraverso una documentata lettura intertestuale il racconto, variamente attestato in area piemontese e valdostana, che l'autore intitola dell'«eremita e dell'indumento sospeso sopra un raggio di sole». In una versione registrata a Drusacco il raggio di sole a cui l'eremita appende il proprio mantello assume le sembianze del sant'uomo: «*se ne può evincere – mi sembra ovvio – un certo qual 'processo di identificazione' fra il raggio di sole e l'eremita stesso. Per un altro verso, e 'di conseguenza' si potrà supporre un soggiacente rapporto di equipollenza tra 'mantello indosso all'eremita' e 'mantello sopra il raggio di sole', per cui il 'mantello indosso all'eremita' sarà in quanto tale, suscettibile di 'diventare narrativa-*

mente' il (di trasformarsi nel) 'mantello sopra il raggio di sole'» (p. 63). È dunque probabile che la leggenda «*possa essere il 'derivato' – possa essere 'generata' – da una 'preliminare identificazione', o tendenziale identificazione: fra il sant'uomo e il raggio di sole*» (ib.). Un corrispondente tematico è presumibilmente riconoscibile attraverso un passo di Plutarco.

Loredana Matonti (*Le streghe tra magia e realtà: rituali di guarigione e credenze in Valle di Susa*, pp. 65-72) indaga il confine sottile che separa la strega dalla guaritrice, entrambe dedite a pratiche terapeutiche rituali, tramandate nel tempo e la cui memoria è ancora ben documentata in Valle di Susa.

Nel suo contributo (*Un sabba in alta Val di Susa: presupposti per un mito vissuto*, pp. 73-76) Monica Pignatelli riporta la curiosa testimonianza, registrata nel 1986 in alta Valle di Susa, di due anziani informatori che le confermarono di partecipare la notte di san Giovanni, insieme a misteriosi personaggi, al ballo che si teneva a Prasserins: una partecipazione *in spiritu*, dal momento che a questa località i due valligiani giungevano compiendo un volo magico, dopo aver cosperso il proprio corpo con un unguento che li induceva a uno stato di *trance*. È facile riconoscere gli elementi fondamentali che, accanto alle varianti locali, ricorrono nella maggior parte delle descrizioni del sabba e che nel tempo hanno cristallizzato l'immagine del malefico raduno. Non si intende qui discutere il carattere di «*esperienza realmente vissuta della testimonianza*» (p. 73), è tuttavia da rilevare quanto l'autrice dichiara circa «*le difficoltà riscontrate nel tentativo di una più approfondita conoscenza del gruppo sociale, dimostrata anche dall'uso nella loro conversazione di un patois locale a me incomprensibile*» (p. 74).

Come dimostrato da Diego Priolo (*Il lago alpino nell'immaginario popolare del territorio che lo ospita. Alcuni riscontri in alta Val Susa*, pp. 77-81) l'immagine del lago nella cultura alpina è lontana dall'essere la visione rassicurante trasmessaci da buona parte della letteratura romantica di tardo ottocento; il lago è una realtà fisica osservata con inquietudine dalla comunità locale che struttura la propria difficoltà di accettazione di questo oggetto geografico trasformandolo nella cornice leggendaria per una nutrita serie di racconti popolari; del resto ovunque vi sia una massa d'acqua che nasconde alla vista qualcosa, che separa la terra dalla terra e la terra dal cielo, il pensiero immaginativo è più sollecitato, caratteristica largamente condivisa da molte culture, non soltanto quella alpina.

Danilo Tacchino (*Comparazione e differenze tra alcune leggende alpine nella tradizione della bassa e alta Valle di Susa*, pp. 82-93) offre un'interessante lettura comparativa e contrastiva di alcune leggende del patrimonio narrativo valsusino, sottolineando il fatto che:

molte leggende della Valle hanno un significato ed un contenuto simile, sebbene diversificato dagli usi e dai costumi collegati alle singole diversità territoriali dei tre settori della Valle: la bassa, molto vicina alla piana, la media, che segna la centralità in cui la civiltà si spande, e l'alta, dove il significato del vero luogo alpino segno dell'altitudine, prende piede a regime incontrastato. (p. 84).

Nel contributo conclusivo Massimo Centini (*L'uomo selvaggio: viaggio intorno a un mito della montagna*, pp. 94-109) ripropone l'analisi della figura mitica dell'Uomo Selvaggio, 'eroe culturale' e 'capro espiatorio' protagonista di numerose leggende attestate diffusamente, con varianti locali, nell'arco alpino e nell'area appenninica, al quale l'autore ha dedicato, oltre a numerosi articoli, tre monografie: *Il sapiente del bosco, il mito dell'uomo selvatico nelle Alpi*, Milano, 1989; *L'Uomo Selvatico*, Milano, 1992, e *L'Uomo Selvaggio. Antropologia di un mito della montagna*, Ivrea, 2000. «*Le contaminazioni culturali hanno fatto dell'Uomo Selvaggio una creatura caratterizzata da molteplici sfaccettature, contrassegnate con caratteristiche provenienti da ambiti diversi*» (p. 101). Del resto, come ha recentemente sottolineato Remo Bracchi la sua figura «*fa parte di una vastissima costellazione mitologica, che si estende all'indietro nel tempo e trasversalmente nello spazio, a includere molte altre figure e personaggi*»<sup>4</sup>: il selvaggio Enkidu dell'*Epopea di Gilgamesh*, i satiri greci e il dio Pan, i latini Fauno e Silvano, i santi eremiti, sant'Onofrio, san Cristoforo, fino ad arrivare alle maschere dei Carnevali tradizionali nelle quali si conservano le tracce dell'Uomo Selvatico: l'uomo-albero, l'orso, Arlecchino e il matto.

<sup>4</sup> R. Bracchi, *Nomi e volti della paura nelle valli dell'Adda e della Mera*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2009.

